This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

WIDENER
HN NSHH $

Digitized by Google

eria NARDECCHIA
ROMA

Phil 4070.1.60

HARVARD COLLEGE LIBRARY

FROM THE
George Schünemann Jackson
FUND
FOR THE PURCHASE OF BOOKS ON
SOCIAL WELFARE & MORAL PHILOSOPHY

GIVEN IN HONOR OF HIS PARENTS, THEIR SIMPLICITY
SINCERITY AND FEARLESSNESS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ULTIMA CRITICA

DI

AUSONIO FRANCHI

PARTE TERZA

IL RAZIONALISMO DEL POPOLO

MILANO
Libreria Religiosa
DI
GIUSEPPE PALMA
Via Lupetta, N. 12
1893

Digitized by Google

Digitized by Google

ULTIMA CRITICA

Digitized by Google

Digitized by Google

ULTIMA CRITICA

DI

AUSONIO FRANCHI

PARTE TERZA

IL RAZIONALISMO DEL POPOLO

MILANO
Libreria Religiosa
DI
GIUSEPPE PALMA
Via Lupetta, N. 12
1893

Digitized by Google

Phil 4070.1.60

HARVARD COLLEGE LIBRARY
JACKSON FUND
July 16, 1927

Proprietà letteraria.

MILANO – TIP. LOMBARDI
7, FIORI OSCURI 7.

Digitized by Google

IL RAZIONALISMO DEL POPOLO

Digitized by Google

Irrideant me arrogantes, et nondum salubriter prostrati et elisi a te, Deus meus: ego tamen confitear tibi dedecora mea in laude tua. Sine me, obsecro, et da mihi circumire praesenti memoria praeteritos circuitus erroris mei, et immolare tibi hostiam jubilationis.

S. AUGUSTINUS, Confess., lib. IV, cap. I.

Digitized by Google

IL RAZIONALISMO DEL POPOLO

AVVERTENZA.

525. De' miei libri fu questo il più fortunato; e se io dovessi prendere per misura del suo merito la quantità dei lettori, sarebbe pur quello di cui avrei meno da pentirmi. Ma ho ben ragione di temere, anzi di credere, che il caso mio dopo infiniti altri concorra a mostrare la fallacia di quella misura, ed a confermare la sentenza tante volte, nè mai abbastanza ripetuta, che per lo più il merito e la voga di un libro stanno in ragione inversa. Le prove di questo giudizio le vedrà il lettore, a cui piacia di leggere il presente scritto; ed il suo giudizio non sarà probabilmente più benigno del mio. Nè già per suggerirgli in alcun modo, bensì per agevolargli la sua decisione, voglia concedermi d'indicargli in quest'avvertenza preliminare due cose, di cui vado principalmente debitore al *Razionalismo*.

La prima si è la riputazione di maestro d'ateismo e materialismo, da una parte a titolo di biasimo, dall'altra di lode. Era meritata? Formalmente o subjettivamente, come ora si dice, no; perchè nè scrivendo quel libro, siccome nè prima nè poi, que' sistemi sciagurati, la Dio mercè, non ebbero mai a dominare nè

Digitized by Google

il mio pensiero, nè l'animo mio; e non li ho mai professati nè in publico, nè in privato. Materialmente invece od oggettivamente, cioè prescindendo dall'intenzione dello scrittore e badando alla sustanza dello scritto, quella riputazione almanco implicitamente era meritata; perchè al *Razionalismo,* più e meglio che alla *Filosofia delle scuole italiane,* calza ciò che ho notato altrove (1) intorno al valore pratico della critica kantiana. Le sue objezioni contro tutte le tesi fondamentali del teismo e spiritualismo cristiano, e quindi d'ogni dottrina propriamente religiosa e morale, cadono bensì direttamente ed esplicitamente su la validità delle prove e non su la verità delle tesi, inquanto tendono a mostrare che quelle tesi possono stare come credenze e non come teoremi, possono essere oggetto di fede e non di scienza. Ma indirettamente ed implicitamente quelle negazioni vanno più oltre; poichè nella mente e più nell'animo dei lettori suonano come argumenti rivolti a sostenere, non soltanto invalide e nulle le prove, ma false ancora ed assurde le tesi. Il passaggio dall'una all'altra conclusione è così facile, così naturale, massime nell'ambiente morale de' nostri tempi, che i lettori lo fanno spontaneamente, senza bisogno d'alcuna deduzione o induzione malevola e maligna. Han per le mani un libro tutto inteso a stabilire, che le prove dell'esistenza e providenza di Dio, della spiritualità ed immortalità dell'anima sono tutte fallaci e cavillose, fantastiche ed illusorie, opposte ai principj della ragione ed alle leggi della scienza....; e non han d'uopo di leggerlo sino alla fine per sentenziare: — L'autore è un ateo ed un materialista. — E se nella sentenza v'ha qualche cosa di eccessivo e d'in-

(1) V. Ult. Crit., I., c. I, n. 27.

Digitized by Google

giusto verso la sua persona o la sua coscienza, la colpa non è dei lettori, ma del libro; ed egli deve imputare a sè stesso, al suo criticismo, al suo razionalismo, se da amici e nemici venne classificato fra i negatori di Dio e dell'anima.

Tanto più poi se il libro piglia talvolta il tono dell'ironia volteriana: chè allora le parole e le frasi fan pensare al lettore più di quel che dicono. Un linguaggio sarcastico e derisorio nel discorrere di Dio e delle sue opere, dell'anima e della sua vita futura, ecc., porta naturalmente ad inferirne, che chi lo usa non ha, non può aver fede nelle cose che prende a scherno. Vero è che io non intendevo di usarlo se non contro opinioni e superstizioni vulgari: ma che importa? Il lettore non istà a far tante distinzioni e restrizioni: ode uno a farsi beffe di cose religiose; e ne induce senz'altro ch'egli è irreligioso, incredulo, empio, ecc. Può darsi ch'egli corra troppo oltre; ma la spinta a correre da chi gli venne data se non dallo stesso derisore? Questi adunque imputi a sè stesso l'eccesso dell'induzione che fa quegli. E se la legge dee valere egualmente per tutti, egli è giusto ch'io l'applichi pe'l primo a me stesso.

526. La seconda si è la riputazione di buon ragionatore, di esatto dialettico. Ed era meritata? Quì non occorre distinzione: no; ed il lettore, a cui non rincresca di tener dietro alla presente controversia su'l *Razionalismo*, e di confrontare li argumenti onde oggi lo combatto, con quelli onde allora l'ho difeso; sarà, credo, del mio parere, e riconoscerà che fu quello, non un bel modello di dialettica, come lo proclamavano i liberali, ma un brutto saggio di sofistica, come lo qualificavano i cattolici. Perocchè il più essenziale e prin-

Digitized by Google

cipal carattere di una buona dialettica si è d'essere vera, di applicare i principj e le leggi della ragione a dimostrare e difendere la verità. Adoperata invece a pro dell'errore e contro della verità, non è più dialettica, ma sofistica. Potrà anche dar prova di grande abilità, sagacia, forza, acutezza, ed in certi autori (Spinoza, per esempio, Kant, Hegel, Rosmini....) l'ha data veramente insigne. Ma tant'è, sono le apparenze della dialettica, e non la realtà: la realtà è della sofistica.

Questo scambio dell'una con l'altra, questo abuso sistematico o metodico della ragione, che è la nota dominante nella storia della filosofia, e le dà troppo sovente l'aspetto d'una storia della patologia mentale; è un fatto che basterebbe da sè a confundere e mortificare l'umana superbia in modo da estinguerla per sempre.... se fosse estinguibile. Nè il lettore ha d'uopo ch'io gli dica quale e quanta sia la parte che mi tocca in questa confusione e mortificazione salutare. Egli avrà piuttosto vaghezza di sapere come possa mai spiegarsi un fatto così irregolare, così repugnante all'ordine naturale della mente umana. L'intelletto nostro non è egli nato a conoscere la verità? Non ha egli naturalmente nella verità stessa il suo oggetto, il suo bene, il suo fine? Come può dunque cadere in tale e tanto pervertimento da non discernere più la verità dall'errore, e prender l'uno per l'altra, ed impiegare tutti i suoi lumi e tutti i suoi sforzi a difendere ed esaltare l'uno, assalire ed abominare l'altra?

Nessuna spiegazione è possibile, finchè si considera l'intelletto in sè stesso, nella sua pura e semplice natura. Bisogna tener conto delle sue moltiplici attinenze co' sensi e con le passioni, con la fantasia e la volontà, e delle svariate influenze esterne ed interne, generali ed individuali, etiche ed economiche, a cui egli è sug-

Digitized by Google

getto: ed allora la spiegazione del fatto non è difficile. Non dico una spiegazione pienamente adequata; chè si tratta della vita intima dell'uomo, ove rimane sempre qualche cosa di occulto, di arcano, di impenetrabile fuorchè all'occhio di Dio: ma pure una spiegazione, che psicologicamente lasci nulla o poco a desiderare. Vegga il lettore ciò che s'è ragionato nella parte I circa le *disposizioni morali* (1), e nella parte II circa i *criterj suggettivi* (2), con cui in generale si cerca e si studia la verità, si approva o si condanna una dottrina, si abbraccia o si rigetta un sistema. ..: e se quel fatto seguiterà a parergli sempre doloroso e deplorabile, cesserà però di riuscirgli (lasciando da banda la questione, a Dio solo riservata, della buona o mala fede) un mistero, un enigma indecifrabile. E quei traviati che si faranno a scrutare l'ultimo fondo della loro coscienza, troveranno sempre in qualche disposizione morale (cioè immorale) e in qualche criterio suggettivo la causa prossima o remota, che li ha indutti ad abbandonare la dialettica della verità per la sofistica dell'errore. Troveranno, come dopo tanti e tanti altri ho trovato anch'io, che il ribellarsi alla dogmatica del cristianesimo ed alla autorità della Chiesa, non è un emancipare l'intelletto dall'ignoranza, dall'errore, dalla superstizione, dal fanatismo, ecc., ma è un assuggettare la ragione al senso, all'appetito, alla fantasia, a qualche passione più o meno sfrenata, all'impero d'una volontà che rinunzia a Dio pe'l mondo, al dovere pe'l piacere, alla vita dello spirito per la soddisfazione del corpo, e fa servire la ragione a giustificare il suo pervertimento, ad accumulare sofismi e

(1) Ult. Crit, I, c. II, § 3, n. 93.
(2) Ib., II, c. I, art. I, n. 308-311.

Digitized by Google

cavilli per rappresentare come vero il falso, come bene il male, come virtù il vizio, e come libertà una licenza da ogni legge divina, che vuol dire una servitù ad ogni inclinazione animale.

Con questa confessione ho incominciato la mia *Ultima Critica* (1), e con essa intendo di terminarla; chè nei quattro anni già corsi dalla prima alla terza parte, di argumenti e motivi da raffermarla n'ebbi molti, ma da attenuarla nessuno.

527. Quanto poi alla forma della mia ritrattazione, alla forma di critica e polemica per contraporre ai sofismi dell'apostasia i raziocinj della conversione, io per me non avrei avuto nulla da avvertire, se non me ne fosse venuta l'occasione donde meno me l'avrei aspettata: da un ecclesiastico. Il quale apertamente la biasimò, perchè, a suo avviso, quando si è fatta una confessione simile, non s'ha più diritto di parlare in publico, ma obligo di tacere. Io non so se la mia risposta possa giungere all'orecchio dell'autore di questa censura, poichè ignoro chi egli sia. Il testimonio che mi diede contezza della cosa, non mi disse, nè io gli domandai il nome della persona. Ma se per avventura egli venisse a conoscerla, vedrebbe forse con qualche sua maraviglia, che se non gli do ogni ragione, non gli do nè pure ogni torto, e sono anzi disposto a dargli più ragione che torto. Conviene però spiegare e determinare il senso di quella massima, per vedere qual possa e debba ammettersi, e quale no.

Non credo ch'egli volesse affermare universalmente, assolutamente, doversi condannare a perpetuo silenzio chiunque riconosce e confessa d'essersi ingannato, d'aver

(1) Ib., I, c. II, § 3, n. 102-108.

Digitized by Google

preso abbagli e commesso errori e fatto paralogismi, non solo in cose indifferenti, ma eziandio in cose d'importanza nella vita morale e civile. Chè, in tal caso, qual è l'uomo che non dovrebbe presto o tardi rinunciare all'uso della favella? E lo stesso censore non avrebb' anch' egli molto probabilmente da ammutolire come li altri?

E non credo nemmeno ch'egli intenda di vietare ai ravveduti ogni manifestazione esterna e publica del loro pentimento. Come ecclesiastico non può anch'egli non ammettere, ch'essa è per loro un rigoroso dovere. E potrebb'egli mai recar loro a colpa di adempirlo?

La questione pertanto cade tutta su'l modo di manifestare e confessare il proprio ravvedimento. Pare che a lui non piacia altra forma di ritrattazione che quella communemente usata dagli autori di libri proibiti, e compendiata dalla S. Congregazione dell'Indice nella formula: *Auctor laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.* Ma, con sua buona pace, a me non parve sufficiente, non già in sè e per sè stessa, ma in grazia dell'abuso che se n'è fatto e se ne fa dai settarj d'ogni razza e colore; i quali non le danno se non un valore meramente disciplinare, quasichè non importi e non esiga nessuna sottomissione di mente e di cuore, nessun mutamento di giudizj e di affetti. Come una volta fra i giansenisti, così ora fra i rosminiani ed i cattolici liberali, il *sottomettersi* e *ritrattarsi* è una cerimonia esterna, una convenienza, una formalità, una regola di galateo, e nulla più. Quindi dopo d'essersi sottomessi e ritrattati, seguitano sfacciatamente a credere e parlare e scrivere e stampare come prima e peggio di prima; e van dicendo su pe' loro giornali e le loro riviste: — Non siam noi che professiamo l'errore, ma sono i nostri giudici che condannano la verità. Possono

Digitized by Google

porre un freno alla nostra lingua, ma non impedire alla nostra ragione e alla nostra coscienza di protestare, che la pura e sincera dottrina di Cristo e della Chiesa l'annunziamo e difendiamo noi, mentre le sacre Congregazioni romane con l'approvazione del Papa la proscrivono. —

Un bell'esemplare di questa ibrida genia fu il Curci. Alla condanna del suo *Moderno Dissidio* dichiara publicamente di sottomettersi; e poco dopo manda in luce i *Vecchi Zelanti*. Questo libro è pur condannato, ed egli torna publicamente a ritrattarsi; ma indi a poco dà alle stampe il *Vaticano Regio*. Condannato anche questo, egli rinova più solennemente ancora l'atto di sottomissione e ritrattazione; domanda perdono e pietà al Papa; e poi si dà a scrivere le sue *Memorie*, un libello, in cui non mirava a riparare, bensì a ribadire e colmare li scandali dei libelli precedenti. Ma il tipo più perfetto fu un rosminiano, che andò ancora più innanzi, e bandì ai quattro venti ciò che li altri si contentavano di ruminare fra sè e bisbigliare fra loro. Perocchè nella formula stessa di sottomissione alla condanna d'un suo libercolaccio dichiarava: dover essere però ben inteso, che nel suo scritto non c'era sillaba, la quale non fosse pura e semplice verità!

528. Di simili fatti non può non aver qualche notizia anche il mio censore; e se l'ha, parmi che possa bastare a rendergli ragione del partito a cui mi sono appigliato. Con la solita formula di sottomissione e ritrattazione non avrei potuto escludere ogni dubio, ogni sospetto circa il valore di quell'atto. Non circa il suo valore suggettivo: quanti avrebbero detto della mia dichiarazione come di tante altre: — Belle pa-

Digitized by Google

role! resta però a sapere se rispondano, o no, ai pensieri della mente ed ai propositi della volontà. — E tanto meno circa il suo valore oggettivo: quanti altri avrebbero potuto dire: — Una condanna dell'autorità ecclesiastica vale bensì a proibire un libro; ma una riprovazione dell'autore non basta già a confutarlo. Le ragioni delle dottrine che scrivendolo difendeva, le conosciamo; ma le ragioni per cui lo disdice, no. E quelle serbano tutta la loro forza, finchè queste rimangono occulte. Or non potrebbero esser quelle migliori di queste? E mentre egli crede d'essersi ingannato allora, non potrebbe anzi ingannarsi adesso? —

A prevenire ed eliminare, quanto stava in me, cotali dubj e sospetti mi parve che dovesse riuscire prontamente e sicuramente una sola via: mettere a confronto le ragioni delle due parti (1), acciocchè il lettore possa giudicare con piena cognizione di causa, chi dei due abbia avuto ragione: se il razionalista ad abbandonare il cristianesimo, o il cattolico a rigettare il razionalismo.

Dopo queste spiegazioni se il censore crede ancora ch'io non doveva entrare in polemica con me stesso, ma restringermi a riconoscere il mio fallo con la formula del *se subjecit et opus reprobavit,* e poi tacere; io rispetterò il suo avviso, ma gli confesso di non poterlo seguire. Il caso mio è di quelli che devon essere publicamente espiati e riparati quanto più e quanto meglio si possa. Ora fra i due modi d'espiazione e riparazione, quello da lui proposto, e quello da me adoperato; qual era il migliore? cioè il più atto a conseguire quel fine, conforme allo spirito della Chiesa? Non oserei dirgli

(1) E per dare al confronto il massimo rilievo e tutto lo spicco possibile, ho preferito in quest'ultimo libro la forma del dialogo.

Digitized by Google

risolutamente: il mio, se avessi da parlare soltanto in mio nome, senz'altra sicurtà o malleveria che quella così poco valutabile della povera mia ragione. Ma egli non avrà, spero, alcuna difficultà a credere, che in cosa di tale e tanta gravità non me ne stetti al solo mio parere; nè mi indussi a persistere parecchi anni in un lavoro così ingrato da riuscirmi una mortificazione, un'umiliazione continua, se non per l'approvazione e l'incoraggiamento ed il conforto che n'ebbi, a tacere di molti altri la cui autorità sarebbe anche pe'l censore di gran peso, da due personaggi che potean bastare per tutti: il mio Vescovo, Mons. Magnasco, e lo stesso Vicario di Cristo, il Papa. Vorrà egli adunque scusarmi, se l'autorità di queste approvazioni vale a compensarmi della sua censura.

529. Alla quale però anch'io aderisco ed acconsento pienamente, ove s'intenda nel senso, non già di una interdizione generica dal parlare al publico, ma bensì di un'interdizione speciale dall'esercitare nella casa di Dio il ministero della parola divina, l'officio apostolico di annunziare l'Evangelio di Cristo in nome della Chiesa a' suoi fedeli. Su questo punto, mi creda, egli non potrà mai essere con me più severo di me stesso. La coscienza che ho della mia indegnità, sarà sempre molto più rigorosa d'ogni sua condanna. Da parecchi anni mi risuona incessantemente agli orecchi quell'apostrofe tremenda: *Peccatori dixit Deus: Quare tu enarras justitias meas, et assumis testamentum meum per os tuum?* (1). E che mai potrebbero aggiungere tutte le condanne umane a questa sentenza divina? Ma il divieto di *enarrare justitias meas,* non

(1) *Ps.* XLIX, 16.

Digitized by Google

esclude, mi sembra, la permissione, se già indirettamente non contiene anzi l'invito al peccatore di *enarrare injustitias suas,* di confessare i suoi errori, i suoi torti, di riconoscere e dimostrare la fallacia degli argumenti che l'avevano traviato, e la rettitudine di quelli che l'han rimesso su la via della salute. Con questa maniera di confessione egli non solamente attesta il fatto della sua sottomissione e ritrattazione, ma ne esprime i motivi, ne spiega le cause e le ragioni; ed a quelli che lo avessero seguito nella ribellione a Dio ed alla Chiesa, non si contenta di dire: — Mi sono ingannato, e vi ho ingannato; perdonatemi: — ma espone loro il perchè ed il come dell'inganno, la parte ch'ebbe il guasto del cuore nella sovversione della mente, e la parte che deve avere il pentimento della volontà nel ravvedimento dell'intelletto. E fa questa esposizione, non come giudice di altri, ma come accusatore di sè stesso, sperando che l'esempio della sua caduta possa preservare qualcuno dal pericolo di cadere, o ajutar qualche caduto a rialzarsi.

Tal è l'assunto della mia ultima critica. Del suo valore filosofico e scientifico sentenzii chi vuole e come vuole: poco m'importa. Il solo che mi stia a cuore è il suo valore religioso, di cui è giudice soltanto la Chiesa. Ora la bontà, la benignità tutta materna con cui essa l'accolse, mi lascia sperare che la pietà, la misericordia di Dio non abbia da rigettarla; e che Nostro Signore non isdegni di ratificare dal cielo la benedizione che m'ebbi dal suo Vicario in terra. Possa la loro benedizione dare a quest'ultimo libro la virtù, che non potrebbe mai avere dalla mia parola: la virtù di espiare le colpe commesse e riparare almeno in qualche parte li scandali dati con altri libri e scritti e discorsi di spirito razionalista e liberale! E possa

Digitized by Google

quindi il perdono de' miei fratelli in Cristo concedermi di poter ripetere con maggior fiducia, in questi ultimi giorni di mia vita, la preghiera che volgeva a Dio il modello dei cuori contriti ed umiliati: *Delicta juventutis meae et ignorantias meas ne memineris, Domine.*

AUSONIO FRANCHI.

Genova, Convento di S. Anna,
27 febrajo, 1893.

Digitized by Google

CAPO PRIMO

DISEGNO DEL LIBRO.

530. *Razionalista.* — Hai dunque deliberato d'aggiungere alla tua *Ultima Critica* una terza parte? E sei ben risoluto di farti a rivedere e ritrattare, dopo la *Filosofia* ed il *Sentimento,* anche il *Razionalismo?*

Cattolico. — Certamente. Le ragioni, che mi determinarono a confutare i due primi libri, non esigono forse con eguale, anzi maggior forza, una confutazione del terzo?

Raz. — Maggiore! oh! perchè?

Catt. — Perchè se in quelli avevo da riprendere e disdire molte cose, potevo pure mantenerne e confermarne parecchie; laddove questo dall'esordio alla conclusione è tutto riprovevole e condannabile.

Raz. — Che iperbole! Un libro così sciagurato, pieno unicamente di errori e vuoto assolutamente di verità, si può egli comporre? si può concepire?

Catt. — Bada che qui si tratta di critica letteraria, e non di computo matematico. Dicendo adunque d'un libro, che è tutto da riprovare e condannare, non s'intende mica che ogni sua proposizione sia falsa e nessuna vera; ma bensì che è biasimevole lo scopo generale a cui mira, o l'assunto fondamentale che prende a sostenere; e sono false le tesi, positive o negative, che formano il tema speciale delle parti o sezioni, dei

Digitized by Google

capitoli o articoli, in cui si divide; e false quindi sustanzialmente le prove che reca a sostegno delle false tesi. Che poi nell'esposizione delle une e delle altre possano entrare ed entrino *per accidens* idee, sentenze, notizie, osservazioni non erronee, sia pure: ma son quelle parti sustanziali, e non queste accidentali, che costituiscono il valore letterario, filosofico, morale, civile di un libro. Il quale pertanto ben può, anzi deve giudicarsi tutto meritevole di riprovazione e condanna, se è falsa e rea tutta la sua sustanza; ancorchè vi sia per incidenza o digressione o aggiunta e come accessorio qualche cosa di vero e di buono.

Raz. — La tua censura incomincia dunque co'l cominciamento stesso del *Razionalismo*, co'l capitolo primo, che a guisa d'introduzione dichiara qual è il *disegno del libro,* ossia lo scopo, l'assunto, l'intento generale di tutto il trattato.

Catt. — Senza dubio. Quel *disegno* prenota il fine, a cui sono ordinati siccome mezzi tutti li altri capitoli. Or come potrei ammettere l'uno, se rifiuto li altri? o come impugnar questi, se lascio star quello?

531. *Raz.* — Ma è desso poi così perverso da meritarsi i primi colpi della tua censura? Non mi pare. Il mio punto di partenza, come dicesi oggidì, era semplicemente l'annunzio di un fatto, che non può dar luogo a nessuna questione. Ascolta: — Li studj e li sforzi dei filosofi, che cercano di liberare le menti umane dal dominio della fede cieca e dell'autorità sovranaturale, per richiamarle alle leggi della coscienza, incontrano viva opposizione, benchè di ordine diverso, presso due specie opposte di avversarj (1).

Catt. — Non è però questa la semplice enunciazione di un fatto; chè ci hai ficcata ed incastrata un'idea, la quale contiene veramente in germe tutto il sistema

(1) Pag. 1. Le citazioni si riferiscono all'edizione del 1861, che era la seconda.

Digitized by Google

del tuo razionalismo. O che cosa intendi sotto li abusivi ed abusati termini di *fede cieca* ed *autorità sovranaturale?* Intendi la dottrina teoretica e pratica del cristianesimo; onde la bella impresa di *liberare le menti umane* dal dominio di questa fede e di questa autorità non è altro, in buon vulgare, che una dichiarazione di guerra per abbattere e sterminare la religione cristiana, e per bandire ed instaurare un nuovo paganesimo più empiamente scettico ed incredulo, più bestialmente sensuale ed immorale dell'antico. E tu vorresti ch'io ti menassi buono quel *punto di partenza* per muovere e correre liberamente a questo *punto di arrivo?* E che ti concedessi per fuori di questione una massima, la quale importa un'affermazione esplicita di tutto il tuo sistema ed una negazione implicita di tutto il mio? Sarebbe questa una maniera di *critica* molto commoda per la tua causa, ma moltissimo balorda per la mia. Lasciamo dunque per ora da banda l'*idea* del tuo esordio, e stiamo al *fatto*. Quali sono li avversarj, che da due parti opposte ti stanno incontro e ti attraversano il cammino?

532. *Raz.* — Li uni, credenti nella Bibbia o nel Papa, combattono il razionalismo siccome falso, empio, ateo, perchè distruttivo d'ogni fondamento del dogma e della morale, incapace di soddisfare al bisogno più intimo e profondo degl'intelletti e dei cuori, e non atto ad altro che a gettare i suoi seguaci in tutte le desolazioni, in tutti li errori del dubio, dell'incredulità, dell'immoralismo (1).

Catt. — E fra questi, la Dio mercè, son ora anch'io; nè potrò mai ringraziare e benedire quanto devo la bontà e misericordia divina d'avermi richiamato e ricondutto a professare queste credenze, queste dottrine, che son communi a tutti i filosofi cristiani, anzi a tutta la Chiesa di Cristo. E li altri?

(1) Ibid.

Digitized by Google

533. *Raz.* — Li altri, nemici dichiarati del Papa e poco amici eziandio della Bibbia, osteggiano il razionalismo siccome impossibile a divenire giammai la religione d'alcun popolo, sì per l'intrinseca difficultà ed insufficienza delle sue dottrine, sì per l'inettitudine della massima parte degli uomini a studiarle e capirle, e sì per la repugnanza ingenita dell'umanità ad un sistema, che se riuscisse pur ad appagare la sua ragione e la sua coscienza, non arriverebbe mai a sod disfare la sua imaginazione e quel cotale instinto poetico, che la porta a pascersi del maraviglioso, del prodigioso, dell'incredibile, e delle finzioni simboliche di ciò che per via di concetti ragionevoli non può intendere, nè spiegare (1).

Catt. — Questi *altri,* a dir vero, non meritavano guari d'esser da te annoverati fra li avversarj del razionalismo. Sono avversarj più in apparenza che in realtà; nè certamente son da mettere a riscontro con quei primi. *Nemici dichiarati del Papa,* cioè del cattolicismo, e *poco* o punto *amici della Bibbia,* cioè del cristianesimo, non *osteggiano* propriamente il razionalismo; chè anzi professano più o meno apertamente le sue teorie, e mirano com'esso e con esso a *liberare,* ad *emancipare* i popoli dal dominio della fede cattolica e della legge cristiana. Ma per giungere a questa meta commune, in luogo della via retta che è quella degli avventati banditori del razionalismo puro e schietto, credono più facile e sicura la via obliqua, che è quella dei cautelosi riformatori della riforma protestante. I quali sono, in sustanza, razionalisti non meno di te e de' tuoi socj; poichè non solo rifiutano l'autorità divina della Chiesa e di tutta la sua dogmatica, la sua gerarchia, la sua liturgia...., ma anche la divina rivelazione della Bibbia, di cui non ammettono più se non quei fatti e quei detti che pajono credibili o veri al loro *spirito privato,* cioè non li am-

(1) Ib. pag. 1-2.

Digitized by Google

mettono se non perchè ed inquanto li approva la loro propria ragione. Quindi ancorchè nel loro simbolo religioso professino, chi più chi meno, alcune verità cristiane, non sono tuttavia cristiani, ma razionalisti; dacchè le professano, non come dettami della parola divina, ma come teoremi della ragione umana; non come dogmi rivelati, ma come tesi scientifiche; non come articoli d'una fede sovranaturale, ma come conclusioni di una dottrina razionale. Laonde il loro sistema, se pur tiene ancora qualche cosa del linguaggio cristiano, non ha più nulla affatto di ciò che costituisce l'essenza del cristianesimo; non è che una specie o una varietà del razionalismo; perchè il motivo formale, il criterio supremo del loro assenso nell'affermare e credere vero o falso che che sia, non è mai l'autorità della parola di Dio e del magistero della Chiesa, ma è sempre e solo il beneplacito della loro ragione.

Fra te e loro non v'ha dunque nessuna opposizione, nessuna diversità dottrinale. Consentite pienamente tutti nello stesso fine da conseguire, che è quello di *scattolicizzare* le nazioni ancora cattoliche, *scristianizzare* i popoli ancora cristiani, per attirarli e guadagnarli al razionalismo. Discordate soltanto circa la scelta e l'efficacia dei mezzi: quelli *altri* non credono che convenga assalire i fedeli di fronte, a visiera alzata, in atto di nemici sfidati delle loro credenze; chè sarebbe un provocarli alla resistenza, alla difesa; e per ciò stesso un alienarli sempre più da voi, e renderli più che mai ritrosi ed avversi alla vostra scuola. E credono invece, che per insinuarsi negli animi loro e cattivarsi la loro stima e benevolenza, e quindi anche il loro consenso e la loro adesione, convenga pigliare un abito ed usare un linguaggio che possa ancora in qualche modo chiamarsi religioso e cristiano. Sarà una religione senza dogmi, nè misteri sovranaturali; ma serberà pure certe apparenze di religione. Sarà un cristianesimo senza divinità di Cristo, senza

Digitized by Google

alcuna rivelazione ed instituzione cristiana: un cristianesimo naturale, razionale, liberale, civile, evolutivo, trasformato; ma porterà tuttavia il nome di cristianesimo. E molti fra i semplicioni credenti nel Papa e nella Bibbia abboccheranno l'esca d'un razionalismo, che non si mostra anticristiano nè anticattolico; laddove avrebbero in odio e in abominio un razionalismo, che si annunziasse per quel che è, scettico in religione come in filosofia; ma fanaticamente, rabiosamente dogmatico nella sua guerra implacabile contro lo spiritualismo ed il teismo cristiano. E son costoro che tu vuoi spacciare per tuoi avversarj? mentre invece dovresti salutarli tuoi cari e fidi alleati?

534. *Raz.* — Questa è satira, e non già storia.

Catt. — Anzi è storia verissima e certissima. E vuoi tu sapere qual è il testimonio che me ne sta mallevadore? Tu stesso. Orsù, a chi pensavi, a chi volevi alludere descrivendo quella seconda classe di avversarj? Tu allora non l'hai detto, ma ora lo dirò io. Pensavi, alludevi a due scrittori, che a quei dì grandeggiavano nel campo della rivoluzione, e che per l'appunto aveano levato allora (nel 1856) gran rumore con una veemente ammonizione ed esortazione alla *democrazia* per indurla ad abbracciare il così detto *unitarismo* americano di Emerson e Channing (un raffazzonamento del socinianismo), siccome quello che apriva la via più sicura alla distruzione del cattolicismo ed all'esaltamento del razionalismo; giacchè i popoli facendosi unitarj sarebbero divenuti razionalisti senza essere costretti a rinegare il nome di cristiani, nè a deporre l'abito di religiosi. E quei due scrittori erano il Sue ed il Quinet: il primo un fior d'epicureo in tutto e per tutto, il secondo un panteista, ora pendente ad un vago idealismo ed ora ad un larvato materialismo; ma entrambi perdutamente invaghiti, infatuati della *grande* rivoluzione, ardenti del suo odio satanico contro la Chiesa di Cristo, zelatori

Digitized by Google

di quel suo culto fanatico furioso della natura e della ragione, che aboliva formalmente tutto l'ordine sovranaturale, e virtualmente ogni principio e sentimento religioso. Costoro adunque erano razionalisti come te in teoria, ma erano più di te scaltri e furbi in pratica. Sapevano meglio valutare lo stato reale delle cose, la potenza e l'autorità di cui gode ancora la Chiesa cattolica, e le resistenze e le difese ch'essa può opporre agli sforzi de' suoi persecutori. E conoscevano assai meglio l'arte di sedurre i popoli abusando della loro ignoranza, credulità, buona fede, per condurli a farsi atei in nome di Dio, pagani in nome di Cristo, schiavi in nome della libertà, fratricidi in nome della fratellanza universale.

E pure tu accoppiavi questi increduli con quei credenti nella schiera degli avversarj del razionalismo, e ti proponevi di far un esame sincero ed accurato degli argumenti, di cui si valgono li uni e li altri, per mettere in chiaro il poco o niun valore di tutti.

Raz. — E così ho fatto; e parmi d'averlo fatto in modo da poter annunziare qui su'l bel principio la risposta, che verrà data agli uni ed agli altri con le conclusioni di tutta questa controversia.

Catt. — Udiamola.

535. *Raz.* — Risposta ai primi (i credenti): Che le negazioni del razionalismo sono vere, perchè le affermazioni della loro teologia sono assurde; che alla direzione della vita pratica, così individuale come sociale, provederà sempre meglio la verità che non l'errore; e che le leggi della natura e della coscienza, in cui si circoscrive il razionalismo, porgono assai più valide guarentigie alla morale ed alla felicità che non le illusioni e le chimere del loro codice o tribunale divino (1).

Catt. — Me lo saprai dire dopo la revisione che

(1) Pag. 2.

Digitized by Google

andremo facendo del tuo esame. La quale, se permetti anche a me di annunziartene già fin d'ora le conclusioni, ci porterà a rifare inversa la tua risposta ai credenti, ossia a riconoscere che assurde sono le negazioni tue e non le affermazioni nostre, e che illusioni e chimere sono le leggi di quella che tu chiami natura e coscienza, non già di quello che noi chiamiamo codice e tribunale divino. Basta, vedremo. Intanto prosegui.

536. *Raz.* — Risposta ai secondi (li increduli): Che l'uomo è nato alla verità e non all'errore; che dee tornare più facile insegnargli cose ragionevoli che non misteri incomprensibili; e che il predominio dell'imaginazione e dell'instinto su l'intelletto e la volontà non è condizione essenziale della natura umana, ma carattere d'una civiltà ancora incompiuta, imperfettissima, a cui non si può rimediare altrimenti che con un sistema di educazione più generale e razionale, con una critica più franca e popolare delle superstizioni e dei pregiudizj, e con una riforma delle instituzioni sociali, ordinata a correggere, non a sancire le aberrazioni delle fantasie e degli instinti vulgari (1).

Catt. — Su questo punto io non c'entro. La risposta concerne quei da te detti avversarj, ch'erano invece tuoi amiconi. È una disputa in famiglia: sbrigatevela tra voi. Ed ho tanto più ragione di non immischiarmene, dacchè salvo questo cenno in principio a mo' di preludio, ed un altro in fine a mo' di perorazione, non se ne discorre exprofesso mai, ed il tema di tutta la polemica è sempre e solo la guerra alle credenze cristiane, che voi altri per istrazio usate chiamare *superstizioni e pregiudizj, aberrazioni delle fantasie e degli instinti vulgari....*

Raz. — Sì, tal è in sustanza il disegno del libro; e l'assunto di colorirlo era per me un dovere ed un

(1) Ibid.

Digitized by Google

bisogno, come è per chiunque abbia raccolto da studj coscienziosi il frutto d'una dottrina, in cui crede riposta la legge della verità e del progresso, la salute degli individui e delle nazioni (1).

Catt. — E così ti sei aggregato alla turba di coloro, i quali da studj che dicono e credono coscienziosi (quantunque, non tutti certamente, ma molti e molti sapian benissimo che sono studj appassionati, parziali, diretti non a scoprire ed accertare la verità, ma a travestirla, a travisarla con la maschera del loro sistema o della loro setta), hanno raccolto il frutto di questa dottrina sublime: che è favola assurda la rivelazione divina e la salvazione cristiana; che sono anzi essi medesimi i chiamati ad illuminare ed a salvare il genere umano; e che la legge della verità è lo scetticismo, e la salute dell'umanità è la rivoluzione; vale a dire che l'insegnamento della verità consiste nel negarla, e l'acquisto della salute nel distruggerla!

E questo modo di procedere si chiama progresso! E apostoli di questo bel progresso son quei dottori, che usciti dalle scuole di Voltaire e Rousseau, di Kant e Strauss, discordano e litigano fra loro su tutti i principali articoli del loro credo da increduli, ma si accordano tutti in questa doppia antifona: — **a**) Dio non ha rivelato nulla; è un ente imaginario: e Gesù Cristo non ha salvato nulla; è un personaggio mitologico; **b**) I rivelatori della verità ed i salvatori dell'umanità siamo noi. —

— Ma la verità, che annunziano li uni, è falsità e menzogna per tutti li altri; e la salute che vien promessa da ciascuna delle innumerabili sètte, è giudicata da tutte le altre malatia mortale. — Non importa; ognuno seguita a cantar la sua canzone, e vendere la sua panacea: purchè gli riesca di condurre lettori o uditori già poco credenti a dichiararsi increduli, a rinegare la fede in Dio ed in Gesù Cristo, a vitu-

(1) Pag. 3.

Digitized by Google

perare il Papa, a denigrare la Chiesa, a deridere la Bibbia, gli basta: si compiace di aver conseguito il suo intento, e grida vittoria. Ma che razza di vittoria sia questa, se da menarne vanto o da sentirne vergogna e rimorso, ce lo dirà l'esito della nostra controversia.

Digitized by Google

CAPO SECONDO

STATO DELLA QUESTIONE.

537. *Raz.* — Esso è prestabilito dal *disegno* stesso del *libro.* La questione che prende a dibattere, è quella che sta in fondo o in cima di tutte le più gravi ed ardenti polemiche del nostro tempo; quella che s'agita fra i difensori della religione e filosofia cristiana da una parte, ed i banditori della scienza e filosofia moderna dall'altra; o con formula più concisa e spiccata, fra cristianesimo e razionalismo.

Catt. — Sta bene: tali sono veramente i due sommi termini di tutta la questione. Ad evitare tuttavia ogni pericolo di ambiguità od anfibologia, lasciami fare una giunterella alle tue antitesi. Nella prima sotto il nome di filosofia e religione *cristiana* vuolsi intender *cattolica,* e sotto quello di scienza e filosofia *moderna* intendere *razionalistica,* cioè *anticristiana* o *anticattolica.* Altri forse potrebbe aver qualche difficultà a concedere coteste equivalenze, appellandosi al fatto che ci sono chiese e scuole cristiane anche fuori del cattolicismo, nè son tutti partigiani del razionalismo i filosofi e scienziati moderni. Ma con te questa objezione, credo, non è da temere. Parli bensì quà e là di teologia *protestante,* diversa dalla *cattolica* e pure *cristiana;* ma in tutto il corso della polemica non poni realmente differenza tra l'una e l'altra, ed usi

Digitized by Google

per affatto *sinonimi* li epiteti di *cattolico e cristiano.* Andiamo dunque d'accordo su questa riduzione di termini, che oggimai è d'uso commune nelle vostre, come nelle nostre scuole. Ed a buon diritto; poichè il protestantesimo in quanto serba ancora di cristiano, è rimasto cattolico; ed in quanto non ha più nulla di cattolico, non è più nè anche cristiano, ma razionalista.

Che poi a' dì nostri non tutti li scienziati e filosofi sieno irreligiosi, increduli, nemici di Cristo e della sua Chiesa, negatori di Dio e della sua rivelazione, e non pochi sieno anzi così valenti nel cultivare la filosofia e la scienza, come zelanti nelle opere di fede e di pietà; io l'ammetto di gran cuore, e ne ringrazio e benedico la Providenza. Ma non sono essi che rappresentano e personificano lo spirito moderno; nè tu, nè alcuno de' tuoi volete mai riferirvi ad essi quando contraponete la dottrina moderna alla cattolica cristiana. È sempre inteso che non sono filosofi e scienziati *moderni* se non i razionalisti.

Pertanto nella seconda antitesi il termine *cristianesimo* va preso per sinonimo di cattolicismo; ed il termine *razionalismo* per equivalente di sistema anticattolico ed anticristiano.

538. *Raz.* — Non ho che ridire su la tua traduzione o interpretazione dei due termini. Parmi nondimeno ancor opportuno e necessario qualche altro schiarimento, che valga a rendere vie più esatto e preciso lo stato della nostra questione. Nella quale oggidì si tratta veramente d'una *otta per l'esistenza* fra il cattolicismo ed il razionalismo. E perchè? perchè il principio ed il criterio che segue l'uno, è la negazione recisa di quello a cui s'attiene l'altro; onde corre fra loro un tal antagonismo, che la vita dell'uno è la morte dell'altro.

Catt. — In generale, così è, fuor d'ogni dubio. Ma veniamo un po' al particolare: quali sono, per tuo

Digitized by Google

avviso, i punti cardinali, i tratti essenziali di questo fatale antagonismo?

Raz. — Eccoli:

a) I cattolici ripongono il principio ed il criterio della loro dottrina in una rivelazione sovranaturale di Dio, i razionalisti nella ragione naturale dell'uomo (1).

Catt. — E qui non c'intendiamo più. Questa prima opposizione, in termini così universali ed assoluti, non sussiste. Non è fondata nella natura delle cose, ma inventata dalla tua fantasia e suggerita dalla tua passione. Nessun trattato di filosofia e teologia cristiana incomincia con un atto di fede in un principio sovranaturale, ossia non conosciuto nè conoscibile se non per divina rivelazione. In filosofia il dogma sovranaturale non ha e non può aver luogo nè come principio, nè come teorema, nè come prova: altrimenti non sarebbe più filosofia che per antifrasi. In teologia poi il dogma rivelato ha bensì la sua propria sede e come tesi e come prova, ma non già come principio nel senso da te sottinteso, cioè come principio primo, da cui hanno la prima origine, ed in cui hanno l'ultimo fondamento tutte quante le parti della sua dottrina. Perocchè la stessa teologia dogmatica non comincia a proporre i suoi dogmi sovranaturali se non dopo i trattati *De vera religione, De revelatione divina, De Ecclesia, De Sacra Scriptura, De traditione,* nei quali prendendo a dimostrare l'esistenza, la verità, la certezza infallibile della rivelazione sovranaturale, divina, cristiana, non assume già questa stessa rivelazione per suo principio (che sarebbe il più goffamente vizioso di tutti i circoli viziosi possibili); anzi non cerca, nè vuole alcun principio o metodo suo proprio; ma attenendosi fedelmente alle dottrine communi e costanti della logica universale, non domanda e non adopera altri principj che quelli universalmente reputati i primi raggi di un lume intellettuale, che è per

(1) Pag. 6.

Digitized by Google

la vita della nostra mente ciò che è il sole per la vita della natura; principj d'evidenza così immediata, intuitiva da esser giustamente presi per leggi primitive e costitutive della ragione umana; principj adunque, che nessuna filosofia razionale, nessuna scienza ragionevole può negare senza rinegare la stessa ragione. E da questi passa alle sue tesi ed alle sue prove, ora speculative ed ora storiche, senz'altro criterio di verità che quello stabilito dalla logica per accertare le verità di ragione e le verità di fatto. E quando ha dimostrato con tutto il rigore scientifico la *credibilità* della rivelazione, solo allora ricorre alla rivelazione per formulare ed esporre e confermare i suoi dogmi sovranaturali.

Tal è l'ordine ed il metodo della dottrina cattolica; nè tu potevi ignorarlo, dacchè qualche anno avevi tu pure impiegato nello studio della teologia. Ed in verità, lode o biasimo che sia per te, non l'ignoravi. Nel capitolo seguente ti tenevi in obligo di far espressamente un'avvertenza circa il criterio da adoperarsi nella nostra controversia, appunto perchè « altri non ti accusasse d'imporre agli avversarj una regola, che non possano e non debbano accettare ». E l'avvertenza diceva proprio così (1):

« È ben vero, che noi riconosciamo per unico criterio la ragione, e la sola ragione invochiamo a giudice tra i nostri ed i loro argumenti, laddove essi ricorrono all'autorità della parola divina, rivelata e scritta, e questa parola stabiliscono per norma suprema d'ogni loro discussione; ma è vero altresì, che una tal differenza di metodo può aver luogo solamente nella seconda parte dei loro trattati, quando provata già o supposta l'esistenza della rivelazione, danno opera ad analizzarla, a coordinarla in un sistema dottrinale, a cui la ragione non ha più diritto di presiedere, ma obligo di obedire. Nella prima parte, al-

(1) Pag. 10-11.

Digitized by Google

l'incontro, che suole denominarsi teologia razionale o naturale, anche li apologisti sono costretti (*ma unicamente dalla forza della logica*) a disputare con le pure e semplici norme della dialettica, e giusta i canoni e le leggi della filosofia; giacchè sarebbe un sofisma troppo palpabilmente assurdo, voler provare l'esistenza di Dio e della sua rivelazione a chi non ammette nè l'uno nè l'altra, con la testimonianza di Dio stesso e con l'autorità della stessa rivelazione ». Ben detto. Come dunque hai osato, poche pagine innanzi, dire tutto l'opposto? Come mai potevi giungere ad asserire, contro l'evidenza d'un fatto anche per te evidentissimo, che il cattolicismo non ammette altro principio nè altro criterio che la rivelazione sovranaturale o la parola rivelata di Dio? E ad assegnare per prima nota differenziale tra il cattolicismo ed il razionalismo l'aver questo, e non quello, il suo fondamento nella *ragion naturale dell'uomo?* Anzi, tutto all'opposto, chi segue fedelmente ed osserva pienamente il dettame della ragione naturale, non è il razionalista, ma il cattolico; perchè questi è guidato alla fede dal retto uso, quegli invece è spinto all'incredulità dall'abuso della ragione umana. L'uno è credente inquanto ragiona bene, e l'altro è incredulo inquanto ragiona male. Tutta la nostra controversia sarà una prova continua di questo fatto, che tanto fa onore alla mia causa, quanto fa torto alla tua.

539. *Raz.* — **b**) I cattolici vogliono subordinata la ragione alla fede, i razionalisti invece la fede alla ragione (1).

Catt. — E quest'antitesi non è meno zoppicante dell'altra. Presa a rigore di termini è fallace in tutti due i suoi membri.

Fallace nel primo, in quanto attribuisce al cattolicismo una subordinazione universale, anticipata, e

(1) Pag. 6.

Digitized by Google

come *a priori* della ragione alla fede (e vuoi dire fede dogmatica, divina); perchè il sistema della dottrina cristiana, ripetiamolo, va dalla teologia razionale alla sovranaturale, e non già da questa a quella; e però nell'ordine teoretico mette la ragione innanzi alla fede, e non viceversa. È la ragione, guidata dal suo lume naturale, raffinata dalla disciplina logica, corroborata dall'erudizione storica, che dee trattare e risolvere tutte le questioni che possano risolversi circa la natura dell'uomo e del mondo, l'esistenza e li attributi metafisici di Dio, la possibilità e necessità e realtà d'una rivelazione divina, la verità e divinità della religione cristiana, l'autenticità della S. Scrittura, l'autorità della Chiesa cattolica..... fino al dilemma della conclusione finale, in cui la ragione stessa è ridutta dalla sola e pura forza del raziocinio: o aderire alle verità sovranaturali della fede, o ribellarsi alle leggi naturali della ragione. Co'l primo partito incomincia bensì la subordinazione della ragione alla fede, ma subordinazione eminentemente ragionevole (il *rationabile obsequium* (1) di S. Paolo), perchè non imposta violentemente da nessuna autorità, ma accettata liberissimamente dalla stessa ragione, la quale riconosce in essa non un'offesa, ma un esercizio legitimo del suo diritto; non l'abbandono, ma il pieno adempimento del suo dovere.

Fallace nel secondo, inquanto appropria al razionalismo una subordinazione primordiale, universale, assoluta della fede (e quà invece vuoi dire fede in genere, fede anche naturale, umana) alla ragione; perchè l'attività normale della nostra mente procede dalla fede alla ragione, e non da questa a quella. L'uomo naturalmente crede prima di ragionare; e non potrebbe ragionare di nulla, se già non credesse qualche cosa. La formula del razionalismo, intesa come deve intendersi nel tuo discorso, implicherebbe

(1) Rom., XII, 1.

Digitized by Google

questa legge: Non doversi credere se non ciò che la ragione abbia dimostrato credibile. Or questa legge non è conforme, ma contraria alla natura della nostra vita mentale: talmente contraria, che nessuno potrebbe essere obligato od obligarsi ad osservarla se non a patto di venir condannato o condannarsi da per sè ad un'inerzia assoluta dello spirito e del corpo, cioè alla morte. E nessuno, in effetto, s'è mai sognato di volerla osservare nè anche tra li stessi razionalisti più sfegatati. I quali come avanti, così dopo d'essersi fatti increduli, quante cose non credono anch'essi nella pratica quotidiana della vita, senza che nè la ragion propria nè l'altrui le abbia loro dimostrate credibili! E con tutta la loro pompa d'incredulità, la loro vita, come quella de' più semplici ed ingenui fra i mortali, è tessuta per la massima parte d'atti di fede.

La tua formula del razionalismo, presa in senso assoluto, è dunque assurda. Non può avere altro valore che relativo; cioè va ristretta alle cose ed ai casi, in cui la mente deve procedere per via di riflessione, d'esame, di studio; e non deve affermare o credere se non ciò che la ragione dichiara e dimostra vero e credibile. E allora, sì, vale certamente la legge del subordinare alla ragione la fede, anzi ogni assenso mentale, ogni giudizio, ogni affermazione; perchè allora intanto è legitimo l'atto dell'affermare, assentire, credere, giudicare, inquanto la mente è determinata a farlo da motivi sufficienti ad una piena persuasione. Ma così definita e rettificata, la tua formula non è altro che una legge elementare della logica commune, tanto valida per un razionalista, quanto per un cattolico; dacchè l'uno come l'altro ha da subordinare la fede alla ragione, cioè credere tutto e solo ciò che è debitamente provato credibile.

540. *Raz.* — Io non sono ancora convinto della verità di questo ragguaglio fra i due opposti sistemi, che noi propugniamo.

Digitized by Google

Catt. — No? Da un lato mi rincresce, perchè la questione va più in lungo ch'io non m'aspettavo; ma dall'altro non mi dispiace, perchè la formula che stiamo qui discutendo, è di somma importanza così per la tua causa come per la mia; onde gioverà fermarci ancora un tratto a scrutarla più a fondo, per meglio vedere ch'essa non può recare nessun pregiudizio alla mia e nessun vantaggio alla tua.

I due suoi termini, *fede* e *ragione,* hanno un doppio significato, che vuol essere ben distinto per cansare al possibile ogni equivocazione.

a) In senso largo, la *ragione* è la facoltà di pensare, per cui l'uomo ha la prerogativa di *ragionevole;* e come tale essa comprende tutti i gradi e modi della cognizione proprj dell'uomo, e non communi al bruto. La *fede* è quel modo di conoscere che si chiama propriamente *credere,* cioè affermare qualche cosa in virtù di persuasione suggettiva, prima o senza che possa affermarsi in virtù di persuasione oggettiva (1); e come tale abbraccia ogni forma e specie di credenza, inquanto è funzione speciale della mente umana, come la ragione o il pensiero è sua funzione generale. In questo senso pertanto la fede non può nè anche distinguersi dalla ragione, come si distingue una facoltà mentale da un'altra, o un'operazione da un'altra di specie diversa: ma si distinguono soltanto come diversi atti d'una sola facoltà; poichè essendo il credere un modo di pensare, non altro è la fede che una funzione particolare della ragione. Qui adunque non v'ha luogo a nessun antagonismo fra loro. È la ragione stessa che crede; e però sarebbe tanto assurdo il voler subordinata la fede alla ragione, quanto la ragione alla fede; chè sarebbe in ogni caso un sottoporre o un sovraporre la ragione a sè stessa. Sotto questo rispetto adunque la formula in ciascuno de' suoi membri è spropositata;

(1) V. Ult. Crit., II, n. 370-372.

Digitized by Google

e vaneggia quando accusa il cattolicismo di posporre la ragione alla fede, non men che quando loda il razionalismo di anteporre la fede alla ragione.

b) In senso stretto, che è quello da te sempre sottinteso nella tua polemica, la ragione non è più la facoltà della conoscenza umana in genere, ma soltanto la facoltà della conoscenza propriamente e precisamente razionale o scientifica; onde non le appartiene più che il grado massimo e sommo del conoscere, ossia quello in cui consiste la scienza. E la fede non è più la credenza in genere, ma la credenza religiosa; e non la credenza che conviene anche alla religion naturale, ma quella esclusivamente propria d'una religione sovranaturale e rivelata, cioè del solo cristianesimo. Or nè pure in questo senso torna esatta ed adequata la tua formula delle attinenze fra la ragione e la fede, nè da parte dei cattolici, nè dei razionalisti. Perocchè l'ordine della ragione come scienza è ristretto nella cerchia delle dottrine naturali; e l'ordine della fede come rivelazione è ristretto in quella dei dogmi sovranaturali. Sono però due ordini ben distinti e diversi; non v'ha punti d'intreccio, d'incrocicchiamento, d'intersezione fra loro; e quindi la fede teologica non ha da entrare nel campo della scienza naturale, nè questa nel regno della rivelazione divina. Laonde sarebbe tanto illegitima la pretensione del cattolico che volesse subordinata la ragione, cioè la scienza alla sua fede, quanto del razionalista che volesse invece subordinata la fede, cioè la rivelazione alla sua scienza.

Finchè adunque l'uno e l'altro si stanno nei confini del rispettivo loro dominio, non è a temere di nessun conflitto, che ne violi la libertà e ne turbi la pace (1). E solo allora il conflitto può accadere, quando l'uno o l'altro voglia uscire dalla propria

(1) V. Duilhé de Saint-Projet, Apologie scientifique de la foi chrétienne, 1e part., ch. III.

Digitized by Google

sfera per invadere e signoreggiare l'altrui: caso che è avvenuto già più volte, ed avviene sopratutto oggidì, non per colpa del cattolicismo, il quale non solo rispettò sempre e rispetta la vera scienza, ma le porge ogni maniera d'ajuti a farla progredire e prosperare; sibbene per colpa del razionalismo, che in nome d'una scienza falsa e bugiarda presume di assuggettare alla sua critica settaria il dogma rivelato, cioè di ridurre sotto leggi da lui fabricate ad uso e gusto suo, tutto l'ordine sovranaturale; di ragguagliare al pensiero umano la parola divina, insomma di tener Dio a sindacato dell'uomo. Il che in ultimo costrutto significa, abbassar Dio sotto all'uomo per inalzar l'uomo sopra Dio. Questa pazzia il razionalismo non la dice, ma, che è peggio assai, la fa. E l'hai fatta anche tu con la tua formula satanicamente superba, la quale in sustanza suona così: — Un Dio che parli ed operi come piace a me, passi pure; ma un Dio superiore a me ed alla mia intelligenza, superiore alla materia ed alle sue evoluzioni, non può esistere fuorchè nell'imaginazione stravolta della gente ignorante e superstiziosa. —

Raz. — Tu vuoi tirare le conseguenze del mio pronunciato fino a stiracchiarle. Non correre così agli estremi, e intendimi con un po' di discrezione. O al men che sia, lascia che io mi spieghi meglio; e forse ti avverrà di dover mitigare, se non cassare, la tua censura.

Catt. — Qui veramente io nè stiracchio, nè tiro le conseguenze della tua formula. Bado solo ad interpretarla, ad esporla in lingua commune per metterne in chiaro il vero e proprio significato. E se ciò basta a mostrare com'essa si risolva in una specie d'umanesimo, che poi riesce una specie d'ateismo e di materialismo, del tuo testo devi lagnarti, e non già della mia traduzione. Udiamo pure le tue chiose; e se varranno a chiarire buono il testo e cattiva la traduzione, vivi sicuro che ne godrò io più di te stesso.

Digitized by Google

541. *Raz.* — Il senso della formula, con cui ho determinata l'opposizione essenziale fra la teologia cattolica e la filosofia razionale, è questo:

I. Rispetto al primo membro, il cattolicismo è un sovranaturalismo:

a) Inquanto che muove da un principio sovranaturale, che è la parola di Dio (1).

Catt. — Falso: abbiamo già veduto, e l'hai confessato tu stesso, che la dottrina cattolica ha due parti: la prima razionale, la seconda rivelata. Ed il principio da cui muove la prima, è quello d'ogni vera e buona filosofia: principio così *naturale* per eccellenza, che suole communemente appellarsi *innato*. Egli è nell'ordine logico il principio di contradizione, e nell'ordine ontologico il principio di causalità. Soltanto la seconda parte muove da un principio sovranaturale o rivelato, che è appunto *la parola di Dio*. Ora questo carattere di *sovranaturalità* concerne il principio in sè stesso, direttamente, oggettivamente, nella sua origine e nel suo contenuto; ma non toglie che il principio stesso abbia pure un carattere indirettamente, suggettivamente razionale, inquanto è ammesso ed accettato dalla ragione dopo d'averne con tutto il rigore delle dimostrazioni filosofiche e storiche riconosciuta, accertata la possibilità, la necessità, l'esistenza reale, e l'autorità infallibile. Dunque il principio sovranaturale del cattolicismo non detrae, ma aggiunge alla ragione dell'uomo; non restringe, ma allarga il campo della sua speculazione; non diminuisce e deteriora, ma aumenta e perfeziona le forze della sua intelligenza. Sicchè la tua ragione lamenta un'offesa dove la ragione umana saluta un benefizio.

Raz. — **b**) Inquanto si governa con un criterio sovranaturale, che è la fede divina (2).

Catt. — Il criterio con cui procede la dottrina cattolica, è sempre quello che conviene al suo suggetto:

(1) Pag. 6. (2) Ibid.

Digitized by Google

criterio razionale in tutte le questioni, ove può e dev'essere giudice la ragione; e criterio sovranaturale in tutte quelle, ove non ha competenza fuorchè la rivelazione. E non va bene così? Non è la ragione stessa, che prescrive un criterio diverso per i diversi ordini di verità? Non è dessa che assegna un criterio speciale e proprio alla matematica, alla fisica, all'etica, all'estetica, alla storia...? e vorresti che lo negasse alla teologia? Ma è la stessa ragione che porta ad ammettere una teologia rivelata e dogmatica; e vorresti che poi le vietasse un criterio sovranaturale nella definizione ed esposizione de' suoi dogmi? Sarebbe una di quelle scandalose contradizioni, in cui la ragione settaria e sofistica si compiace, ma da cui aborre la ragione umana.

Raz. — c) Inquanto consiste in un ordine di idee sovranaturali, che sono li attributi e li atti di Dio, l'origine prima e il fine ultimo dell'universo e dell'uomo, l'esistenza e le leggi di un'altra vita fuori d'ogni condizione del tempo e dello spazio, cioè fuori del mondo reale (1).

Catt. — Che la dottrina cristiana sia un sovranaturalismo in quella sua parte che comprende un *ordine di idee sovranaturali,* è una proposizione d'evidenza immediata; una di quelle verità che li scolastici chiamavano *per sè note,* essendo identico nella loro enunciazione il predicato co' l suggetto. Ma è falso che tutte le sue *idee* sieno di un ordine solo, tutte sovranaturali; come è falso che sieno totalmente, assolutamente sovranaturali le idee che mi hai enumerate. Una certa nozione di Dio e de' suoi attributi appartiene alla teologia naturale come parte della metafisica o della filosofia razionale; ed è presupposta dalla teologia rivelata come sua propedeutica necessaria, cioè come nozione antecedente e preliminare, senza di cui un trattato di dogmatica sovranaturale tornerebbe impos-

(1) Ibid.

Digitized by Google

sibile. Il concetto chiaro e distinto dell'origine prima e del fine ultimo del mondo e dell'uomo, siccome creati entrambi da Dio ed ordinati alla gloria di Dio, ci è dato senza dubio dalla rivelazione; ma una qualche idea, comechè vaga e confusa, d'una certa causalità e finalità divina nell'essere del mondo e dell'uomo, è pure naturalmente accessibile alla ragione, e l'aveano concepita, avanti e fuori della rivelazione cristiana, i maggiori filosofi di Grecia e di Roma. I quali nel cozzo di tanti ed opposti sistemi inclinavano a quello che professava, più o meno esplicitamente, non potersi intendere nulla della natura del mondo e dell'uomo, se non come produtta da una potenza e retta da una providenza divina (1). Lo stesso è a dire dell'esistenza e condizione di un'altra vita. Certamente è sovranaturale e rivelata la determinazione formale e particolare, che il cristianesimo ci dà dello stato futuro delle anime. Ma un'idea generale dell'immortalità, una certa fede nella giustizia divina, rimuneratrice della virtù e punitrice del vizio in un'altra vita sempiterna, era ed è commune anche a popoli non cristiani, i quali non hanno altra guida che il lume naturale della ragione e il dettame morale della coscienza.

Dunque la dottrina cattolica non è quale tu l'hai formulata. Nel suo *principio,* nel suo *criterio,* nelle sue *idee* intorno a Dio, al mondo, all'uomo, non è un sovranaturalismo assoluto, che escluda ogni officio della ragione; ma è in parte una dottrina così puramente e schiettamente naturale e razionale, come la più naturale e razionale di tutte le scienze. E nella sua parte sovranaturale insegna bensì dogmi e misteri, la cui notizia proviene soltanto da una rivelazione divina, e

(1) E se pur vogliasi ripetere questa nozione de' filosofi gentili da una rivelazione primitiva ai protoparenti del genere umano, sta però fermo che quella nozione, trasmessa con la vita ai posteri di generazione in generazione, era entrata nel patrimonio ereditario a tutti commune, e non eccedeva i limiti dell'ordine naturale.

Digitized by Google

non da alcuna scienza umana; talchè sono propriamente *verità di fede* e non di ragione, verità da credersi e non da dimostrarsi: ma questa fede non è cieca, come tu con la turba degl'increduli stoltamente e malignamente la qualifichi; non esclude, non rinega la ragione; è anzi ragionevolissima, poichè non impone all'intelletto e alla volontà di credere dogmi sovranaturali, se non dopo che la ragione si è deliberatamente persuasa e convinta di doverli credere, siccome rivelati da Dio, e quindi eminentemente credibili.

Nè posso lasciar correre senza un'importante distinzione la tua ultima frase. Accennando alla credenza in un'altra vita fuori delle condizioni del tempo e dello spazio, soggiungi a mo' di spiegazione: cioè, *fuori del mondo reale.* Ora se intendi fuori del mondo visibile, sensibile e materiale, in cui si passa la nostra vita presente, vuol dire che l'altra vita è oltremondana: e tu ripeti una lezione del catechismo. Ma se invece tu prendi quelle parole nel senso del razionalismo critico, e sottintendi fuori d'ogni realtà o d'ogni esistenza reale; vuol dire che tutta la realtà è circoscritta nel giro di questo mondo, in cui ora viviamo; che quindi non è possibile alcuna vita fuori delle condizioni di tempo e di spazio, sotto di cui ora viviamo; che per conseguente un'altra vita extramondana od oltremondana è impossibile; e che dunque la vita eterna del simbolo cristiano è una favola, un sogno, un'ubbia... E allora quella tua spiegazione sai che importa? Importa la negazione dell'esistenza di Dio e della spiritualità dell'anima, cioè un'implicita professione di ateismo e materialismo; perchè sottoporre tutta la vita dell'anima alle condizioni dello spazio, equivale a dire che l'anima è estesa, cioè materiale come il corpo; e sottoporre Dio alle condizioni dello spazio e del tempo, equivale a dire che Dio è il mondo o fa parte del mondo; che non è infinito, nè eterno, nè semplice, nè immutabile... ossia che non è Dio, e che Dio non esiste.

Tu adunque con quella frase non ispieghi, ma fal-

Digitized by Google

sifichi la dottrina del sovranaturalismo; gli affibbii la tua. È il razionalismo che non ammette nulla di reale fuori del tempo e dello spazio, o fuori del mondo corporeo; laddove il sovranaturalismo dichiara e dimostra, che ogni ente temporaneo ed esteso, e perciò composto e divisibile, è contingente, finito, relativo; e quindi l'esistenza reale del mondo presuppone, qual conseguenza di rigor matematico, la realtà di un Ente anteriore e superiore alle leggi dello spazio e del tempo, cioè di un Ente necessario, infinito, assoluto, come l'esistenza dell'uomo nel mondo corporeo prenunzia la realtà della sua vita in un regno spirituale (1). Così tu escludi dal mondo reale appunto ciò che è principio assoluto, fondamento primario e necessario di ogni realtà; e non includi nel mondo reale se non una realtà relativa, secondaria, contingente; una realtà che ha la sua esistenza *ab alio*, e non *a se;* ossia che non è reale se non perchè ed inquanto riceve l'essere suo da una realtà, che sussiste fuori e sopra e avanti del mondo.

Con la spiegazione della tua prima formula non hai dunque determinato meglio, ma peggio che mai confuso e falsato il sistema della teologia cattolica. E la spiegazione della seconda? è dessa più felice nel definire il concetto della filosofia razionale?

542. *Raz.* — II. Rispetto al secondo membro, il razionalismo è un naturalismo, inquanto che il principio da cui deriva, il criterio con cui procede, l'ordine di conoscenza in cui s'aggira, non sono altro che la ragione contenuta entro i limiti della scienza ed i confini della natura umana e mondiale (2).

Catt. — Questa definizione del razionalismo è una copia di quella, che hai già data nel *Sentimento;* ed a suo luogo ho notato i difetti e li eccessi, che mostrano la *natura si malvagia e ria* del definito (3). Ma

(1) V. Ult. Crit., I, c. VI. (2) Pag. 6-7.
(3) V. Ult. Crit., II, c. I, n. 352-360.

Digitized by Google

poichè tu la ripeti qui e la confermi, devo anch'io rinovare e raggravare la mia censura.

a) Il principio del razionalismo, nell'ordine ontologico od objettivo, è questo: che non esiste nulla di reale fuori del mondo sensibile. E nell'ordine gnoseologico o subjettivo è quest'altro: che delle cose sensibili (le sole reali e le sole conoscibili) non si può conoscere nient'altro che i fenomeni, ossia le sensazioni, le rappresentazioni, i concetti, che direttamente e riflessamente ne abbiamo. Or bene,

In primo luogo, il mondo sensibile, secondo la teoria del moderno suggettivismo o fenomenismo (1), è il mondo delle apparenze e non delle sustanze, cioè non delle vere e proprie realtà; perchè ciò che può cadere sotto l'apprensione de' sensi o divenire oggetto di percezione sensitiva (il sensibile), non è ciò che noi tutti chiamiamo la cosa in sè, la realtà sussistente, l'essenza sustanziata delle cose, la quale è soltanto concepibile dall'intelletto (intelligibile); ma è bensì l'apparizione delle cose a noi con la rappresentazione che ne avvien nella nostra mente. E queste rappresentazioni ed apparizioni sensibili sono atti, modi, stati del suggetto senziente, non mica proprietà, attributi dell'oggetto sentito; esistono in noi e per noi, non già in sè e per sè; fuori di noi non hanno e non possono avere esistenza reale, non sono cose reali; o se vuolsi, sono realtà suggettive inquanto esistono mentalmente in noi, ma non sono realtà oggettive, perchè fuori di noi fisicamente son nulla. Ora quando si domanda, se esiste qualche cosa di reale, s'intende in tutte le lingue umane qualche cosa che non sia semplicemente un'apparenza suggettiva o fenomenica, esistente solo nel nostro pensiero; sibbene una realtà oggettiva o sustanziale, sussistente nel mondo prima e fuori e senza di noi. Dunque il principio che circoscrive tutta la realtà dell'essere nel mondo sensibile inquanto è da noi sentito,

(1) V. Ult. Crit., I, c. V.

Digitized by Google

stabilisce che in realtà non esiste nulla di reale, ed insomma che non esiste nulla. È lo scetticismo ontologico o nullismo del sofista Gorgia.

Ed in secondo luogo, la cognizione dei fenomeni sensibili, secondo la teoria dei fenomenisti o suggettivisti moderni, è cognizione dell'apparire delle cose a noi, e non dell'essere delle cose in sè; è cognizione suggettiva, e non oggettiva; cognizione di ciò che avviene nel nostro senso, nella nostra imaginazione, nella nostra mente, e non di ciò che sono le cose nella loro natura, di ciò che sussiste realmente nel mondo. È dunque una cognizione, che non vale a farci conoscere la realtà di nessuna cosa. Dunque il principio che circoscrive tutto il campo della cognizione nei fenomeni sensibili, cioè nell'apparenza suggettiva o rappresentazione mentale delle cose, stabilisce che in realtà non si conosce nulla di reale, ed insomma che non si conosce nulla. È lo scetticismo gnoseologico o agnosticismo del sofista Protagora.

b) Il criterio del razionalismo deriva logicamente dal suo principio; ed è e dev'essere questo: — Nell'ordine ontologico, è reale l'apparenza delle cose, ed è nulla la loro realtà; e nell'ordine gnoseologico, è vera la nozione delle cose inquanto son nulla, ed è falsa la nozione delle cose inquanto sono realtà. Così il principio del nullismo (non esiste nulla) diviene criterio dell'essere; ed il principio dell'agnosticismo (non si conosce nulla), criterio del conoscere.

Pertanto la ragione del razionalismo per contenersi entro i confini della natura ed i limiti della scienza, che fa? S'acconcia l'una e l'altra ad uso suo; le nega, le sopprime tutte e due; giacchè in virtù del suo principio e mercè il suo criterio, la natura non è più altro che una cosa imaginaria, e la scienza che una cosa impossibile

c) E l'ordine di conoscenza in cui s'aggira il razionalismo, sotto l'impero di quel suo principio e la

Digitized by Google

misura di quel suo criterio, quale sarà? Tu lo riponi nella sfera della natura e della scienza. Ma ormai è chiaro chiarissimo, che queste voci nel tuo sistema han perduto ogni valore, e non significano più nulla. Nulla nell'ordine ontologico la natura, poichè negata la realtà oggettiva del mondo, il concetto stesso di *natura delle cose* diventa assurdo. E nulla nell'ordine gnoseologico la scienza; poichè negata la cognizione della realtà oggettiva o la realtà oggettiva della cognizione, lo stesso concetto di *scienza delle cose* torna non meno assurdo dell'altro. Dunque il contenuto dottrinale del razionalismo è una negazione assoluta, un abolizione universale, anzi una *reductio ad absurdum* così di tutta la natura come di tutta la scienza; perchè quella si risolve in una illusione ottica, e questa in un' aberrazione mentale.

543. *Raz.* — Anche qui ho da soggiungere una dichiarazione, che basterà, parmi, a spuntare l'arma e smagliare la rete della tua critica.

Catt. — Oh fosse vero! chè buon per te, e più ancora per me!

Raz. — Asserendo che il razionalismo si contien nei limiti precisi della scienza e della natura, che m'intendo io? Voglio dire semplicemente, come ho già avvertito nel *Sentimento* (1), che si contiene entro la doppia serie di leggi ond'è costituita la verità e la certezza: leggi delle cose che si presentano allo spirito (elemento objettivo), e leggi dello spirito che apprende le cose (elemento subjettivo): leggi tutte, che procedono unicamente dalla natura stessa e dello spirito e delle cose, nè dipendono dall'autorità o dall'arbitrio di chi che sia (2).

Catt. — Se le tue parole s'avessero a prendere nel senso del dizionario commune, ti concedo di buonissimo grado che la mia critica non avrebbe davvero più

(1) V. Ult. Crit., II, n. 355. (2) Pag. 7.

Digitized by Google

sugo. Ma sai perchè? Non già perchè la tua dichiarazione rintuzzi alcuno de' miei argumenti; bensì perchè rinegherebbe tutte le tue tesi. Con essa tu non parleresti più da bravo razionalista, ma da buon cristiano; giacchè nel riconoscere e mantenere quella doppia serie di leggi della natura (le ontologiche e le psicologiche), e quel doppio elemento della scienza (il subjettivo e l'objettivo), è riposta l'essenza specifica della nostra filosofia tradizionale ortodossa. In tal caso non avrei già io a pentirmi d'avere impugnato il tuo razionalismo, ma tu d'averlo difeso; poichè non io a te, ma tu a me daresti pienamente ragione.

Se non che questo scambio di parti, buono o mal nostro grado, non può avverarsi; perchè le tue parole vanno interpretate conforme al dizionario della tua scuola ed al contesto del tuo discorso. E allora la tua dichiarazione non ferisce, non tocca punto la mia critica. Per te non havvi nè cose che possano presentarsi allo spirito, nè spirito che possa apprendere le cose. Sotto il nome di cose tu intendi un complesso di fenomeni detti esterni, non perchè sieno dessi qualche cosa di reale fuori di noi, ma perchè è la nostra imaginazione allucinata che fuori di noi li *projetta* e *localizza*. E sotto il nome di spirito tu intendi un complesso di fenomeni interni detti psichici, non per denotare che sono appartenenze di una sustanza spirituale, di una realtà sussistente come persona; ma per designare una classe speciale di fenomeni fisiologici, distinti dalla classe generale dei fenomeni fisici. Sono dunque imaginarie ambedue le serie di quelle tue leggi; perchè le une sarebbero leggi di cose che non esistono; e le altre, leggi d'uno spirito che non esiste; e tutte insieme sarebbero destinate a regolare la presentazione di oggetti imaginarj che in realtà son nulla, ad un suggetto fantastico, che in realtà è un altro nulla nullissimo. Leggi stupende, in verità, non solo per la loro destinazione così ass rda, ma eziandio per la loro origine più assurda che mai; giacchè dovrebbero pro-

Digitized by Google

cedere dalla natura stessa e dello spirito e delle cose, mentre che nè queste, nè quello non hanno natura d'alcuna sorte, non avendo in sè e per sè alcuna sorte di realtà.

D'una sola cosa devono ringraziarti coteste tapinelle di leggi favolose: ed è che dopo di averle ridutte a nulla tu rispetti almeno la loro nullità, proclamandole indipendenti dall'autorità e dall'arbitrio di chi che sia. E dici e fai benissimo; chè il nulla non può avere nessuna specie di relazione, nè attiva nè passiva, con nulla; onde è assolutamente impossibile che qualcuno abbia l'autorità o l'arbitrio di dargli o togliergli qualche cosa.

544. *Raz.* — La mia dichiarazione non è ancora compiuta. Il carattere positivo che fin qui ho attribuito al razionalismo, ne involge per la ragione de'contrarj un altro negativo. Perocchè se l'objetto della conoscenza è circoscritto dalle leggi naturali delle cose, bisogna dunque escluderne le cagioni e li enti, che trascendono il mondo della realtà e dei fenomeni. E se il subjetto della conoscenza è governato dalle leggi naturali del pensiero, convien adunque eliminarne le credenze e le opinioni, che trascendono l'assenso proprio del sentimento e della ragione (1).

Catt. — Ed anche queste parole in bocca d'un filosofo cristiano potrebbero passare. Per lui la cerchia del conoscibile coincide con quella dell'essere; poichè objetto della cognizione è l'ente. E come l'ente o l'essere si divide in sustanza ed accidente, o nel tuo linguaggio moderno in realtà e fenomeno; così ciò *che trascende il mondo della realtà e dei fenomeni,* vale ciò che non è nè sustanza, nè accidente, e quindi ciò che in nessun modo partecipa dell'essere, non è ente d'alcuna specie, e però è assolutamente inconoscibile. Così d'altra parte il limite dell'assenso ragionevole co-

(1) Pag. 7.

Digitized by Google

incide con quello della verità conosciuta, vale a dire che la ragione deve affermare il vero secondo la cognizione che ne ha; sicchè il grado del suo assenso corrisponda e sia proporzionato al grado della sua cognizione, cioè al valore dei motivi che la persuadono ad assentire. È quindi ragionevole così l'affermare per certo il certo, come per probabile il probabile; così credere il credibile, come opinare l'opinabile. Ciò *che trascende l'assenso della ragione* (e non aggiungo *del sentimento,* che qui non c'entra: l'*assentire* qual elemento formale del giudizio non è funzione sensitiva, nè affettiva (1), ma propriamente intellettiva), è dunque ciò che la ragione non deve, non può legitimamente affermare, ossia ciò che sarebbe oggetto di affermazione irragionevole, inquanto affermerebbe di conoscere ciò che non sa (l'ignoto), ovvero che è ciò che non è (il falso), o ciò che non può nè anch'essere (l'assurdo).

Quindi la filosofia cristiana, sì, mantiene giustamente ambedue le esclusioni, che il tuo razionalismo richiede, quando s'intendano a dovere: cioè nell'ordine oggettivo, esclusione dell'inconoscibile, e nell'ordine suggettivo esclusione dell'irragionevole. Ma nel senso tuo le rigetta meritamente ambedue; perocchè:

a) Il razionalismo non ammette altro mondo della realtà che quello dei fenomeni, nè altri fenomeni che i sensibili. Esso dunque esclude oggettivamente (dichiara inconoscibile) tutto ciò che non cade sotto il senso, o che sta fuori e sopra della percezione sensitiva e della disciplina sperimentale. Esclude per conseguente ogni nozione dello spirito umano e di Dio, con tutto l'ordine morale e religioso. Professione implicita di materialismo ed ateismo.

b) E non ammette altro assenso della ragione che quello proprio della scienza, e per giunta (se non lo dice espresso, lo lascia sempre sottinteso), della

(1) V. Ult. Crit., II, n. 458-459.

Digitized by Google

scienza positiva, cioè empirica, cioè ristretta nel campo delle cose sensibili e sperimentali. Esso dunque esclude suggettivamente (dichiara irragionevole) ogni assenso che non sia imposto da qualche teoria scientifica, o che si fondi sopra motivi estranei e superiori alla sfera delle scienze fisiche e naturali. Esclude per conseguente ogni dottrina teologica e psicologica, ogni credenza a dogmi religiosi e leggi morali, cioè distrugge ogni fondamento della morale e della religione. Conferma implicita del suo ateismo e naturalismo.

Così l'indole perversa del tuo sistema rilevasi tanto dal suo carattere positivo, quanto dal negativo. E come in virtù del primo esso nega ogni realtà delle cose (nullismo) ed ogni conoscenza della realtà (agnosticismo); così in virtù del secondo esclude non solamente la teologia cristiana ed ogni dottrina sovranaturale, ma sotto il pretesto di volersi contenere entro i limiti della ragione (cioè della scienza empirica) e della natura (cioè del mondo sensibile), esclude pure molte altre cose che sono razionalissime e naturalissime per eccellenza. O non è forse una dote specifica della natura umana la religione? Non è un atto specifico della ragione umana la credenza? Ed esso le nega, le abolisce di pianta ambedue: l'una, perchè qualsiasi principio di religione oltrepassa i limiti della natura corporea; e l'altra, perchè qualsiasi specie di credenza oltrepassa i limiti della certezza scientifica.

Ecco dunque ove in ultimo costrutto vada a parare il sistema, che si cela sotto delle tue dichiarazioni. Egli è un sistema, che si chiama naturalismo, perchè mira a degradare, a manomettere la natura umana; e si chiama razionalismo, perchè riesce ad estenuare, ad estinguere l'umana ragione.

545. *Raz.* — C'è tuttavia un punto, in cui dobbiamo convenire, se ha da poter seguitare la nostra controversia. Ed è il tema stesso di questo capitolo, lo *stato della questione.* Ora lasciando pur in disparte le mie

Digitized by Google

spiegazioni e dichiarazioni precedenti, mi sembra d'averlo alla fine proposto in modo abbastanza determinato e preciso.

Catt. — Sentiamo, qual è?

Raz. — Esiste, o no, una dottrina religiosa, rivelata immediatamente e miracolosamente da Dio, destinata ad insegnarci cose superiori alla ragione ed alla natura, e fornita di tutti i caratteri di verità e di certezza, che impongono all'uomo la necessità logica e morale di crederla, di professarla come dottrina perfetta, infallibile, assoluta? L'affermativa del problema costituisce il sovranaturalismo o dogmatismo teologico, e la negativa il razionalismo o criticismo filosofico (1).

Catt. — Di' più breve e insieme più chiaro: l'affermativa è il cattolicismo, e la negativa il razionalismo.

Raz. — Sia come vuoi. Rimane dunque ad esaminare da qual parte stia la verità, e da quale l'errore: cioè, se sia vero il sistema dei cattolici o quello dei razionalisti.

Catt. — Per me va bene, ma forse per te....

Raz. — Che forse! per me va benone. Non è appunto la formula da me scelta e proposta? Ed ora temi ch'io non l'accetti?

Catt. — Temo piuttosto che tu non abbia compreso, nè avvertito a sufficienza il suo significato.

Raz. — E se è così chiaro....

Catt. — Chiaro il senso letterale dei vocaboli, certamente; ma il valore logico o filosofico di quella formula della questione, l'hai tu ponderato? Credo di no; chè altrimenti non l'avresti fatta tua.

Raz. — No? e perchè, di grazia?

Catt. — Perchè con essa ti dai malamente della scure su i piedi, ossia pronuncii d'avanzo una condanna perentoria del razionalismo.

(1) Pag. 7.

Digitized by Google

Raz. — Io?! Che mi canzoni?

Catt. — Non è questo, mi pare, nè luogo nè tempo da facezie o da motteggi. Parlo da senno, da sennissimo. E se vuoi sapere la ragione del mio ammonimento, eccola. Nella tua formula tu contraponi il razionalismo al cattolicismo, come la negativa all'affermativa, cioè tu riduci tutto il razionalismo ad una pretta e pura negazione del cattolicismo. Or a questo patto egli non ha più nessun carattere d'una *teorica razionale,* come tu promettevi o minacciavi; non ha più nè pur l'ombra d'un *sistema* qualsiasi. Ed invero, se è razionalista chiunque nega la religione cattolica, sono dunque tutti egualmente razionalisti i seguaci delle dottrine più diverse e disparate ed opposte fra loro, purchè convengano nell'esser anticattoliche; e sotto l'insegna del razionalismo vanno insieme atei e deisti, scettici e dogmatici, idealisti e materialisti, panteisti e positivisti, stoici ed epicurei, volteriani e kantisti, hegeliani e darwinisti, ecc., ecc. Anzi non occorre nè anche d'esser filosofi o scienziati di nessuna scuola: basta quel po' d'infarinatura letteraria, che un'infinità di saputelli e saputelle han ricevuto da qualche giornalaccio o romanzaccio, e da cui hanno appreso che i preti sono impostori, che i dogmi sono favole, che Cristo è un mito, che la sua religione è una machina fabricata dai pontefici e dai principi per opprimere i popoli, mantenerli nell'ignoranza, nella servitù, nella miseria... Quindi il razionalismo perde fin l'apparenza di sistema filosofico o scientifico; e diventa un intruglio di tutte le dottrine, di tutti li errori, di tutte le passioni e le bestemie, inquanto s'accordino unicamente a strillare e sbraitare: Abbasso il cattolicismo! E così, mentre con le tue iterate spiegazioni e dichiarazioni tu intendevi d'esaltare il razionalismo su tutti quanti i sistemi filosofici e teologici, sei riuscito in effetto ad abbassarlo sotto a tutti; poichè concentrandolo in una furia di negazioni vulgari e vulgarizzate in tante scuole d'ogni razza e colore, tu lo spogli appunto di tutto ciò

Digitized by Google

che costituisce l'essenza medesima d'un sistema dottrinale, e non gli lasci più nessuna unità di principio, nè di criterio, nè di teoria razionale o naturale di nessun genere.

Del resto, a te piace così? ed a me tanto più e tanto meglio.

Digitized by Google

CAPO TERZO

METODO ED ORDINE DELLA DISCUSSIONE.

546. *Raz.* — L'ordine ch' io mi son proposto di tenere nella nostra controversia, è quello stesso che seguono li apologisti cristiani nei loro trattati. Cominciando dalla parte razionale, l'assunto loro si è di provare queste tesi fondamentali: esistenza ed attributi di Dio, spiritualità ed immortalità dell'anima, possibilità e necessità ed esistenza d'una rivelazione sovranaturale di Dio, consegnata in un libro divino. E venendo alla parte dogmatica, l'opera loro consiste nel raccogliere da questa rivelazione e stabilire e difendere i dogmi capitali ch' esso insegna circa le relazioni misteriose di Dio con l'uomo: la colpa originale, la redenzione, la grazia, la vita eterna. Ed io li seguiterò a passo a passo per tenermi costantemente su'l loro stesso cammino.

Quindi per conformare all'ordine della materia da esaminarsi il metodo del mio esame, esporrò intorno ad ogni punto cardinale della dottrina cristiana le tesi degli apologisti, e le prove principali onde sogliono confermarle, studiandomi di provedere alla massima brevità, senza discapito nè della fedeltà, nè della chiarezza. Indi saggerò con una critica severa, ma leale, la validità delle prove e la verità delle tesi; e mostrerò come l'edificio di tutto il sovranaturalismo cristiano

Digitized by Google

non sia veramente altro, dinanzi al tribunale della logica, che un castello in aria, senz'altra base storica che il mito e la leggenda, senz'altra forma conoscitiva che il sentimento e l'imaginazione, cioè senza veruna specie di valore scientifico, objettivo, reale (1).

Catt. — Per l'ordine ed il metodo della nostra polemica in generale, sta bene. Ma nella descrizione che ne fai, occorrono su la fine due clausule, che voglion essere notate, perchè da parte tua involgono due solenni contradizioni.

Raz. — O come mai?

Catt. — Eccoti il come. Nel tuo programma fra i principali titoli di falsità, di nullità della dottrina cristiana, alleghi questi due:

a) Ch' essa « non ha altra forma conoscitiva che l'imaginazione e il sentimento ». Non ho qui da mostrare che questa proposizione è falsissima, e che se l'imaginazione e il sentimento sono elementi naturali ed integrali della dottrina cristiana, come d'ogni dottrina religiosa e morale, non sono però l'unico suo elemento, l'unica sua forma mentale. Si tratta ora della tua critica in riguardo al tuo sistema, e non al mio. Come mai potevi tu ragguagliare ad un castello in aria il sistema cattolico, perchè fondato nel sentimento? Non è così; ma fosse pure, non ti accorgi che con questa critica distruggi la tua teoria? Ti sei dunque affatto dimenticato d'aver già scritto un libro con l'espresso intendimento di provare e sostenere, che « l'origine prima, immanente, perpetua della conoscenza di Dio, tanto in forma religiosa quanto filosofica, è nel sentimento? » Che è il sentimento « la radice primitiva ed immortale della brama insaziabile che ha l'uomo d'un Vero, d'un Bene, d'un Bello infinito? » E che « la conoscenza fondamentale e primitiva di Dio non è un'opinione arbitraria, e n'offre la maggior certezza possibile, appunto perchè è ed in quanto è

(1) Pag. 8-9.

Digitized by Google

« un sentimento naturale (1)? » Ed ora mi vieni ad annunziare che la dottrina cristiana è falsa e nulla, è un castello in aria, perchè trae la sua origine e la sua forma dal sentimento? Tu dunque converti in motivo di riprovazione e condanna ciò stesso, che dovea per te valere più e meglio d'ogni argumento di approvazione e difesa.

b) Ch' essa *non ha veruna specie di valore scientifico,* ossia che non è una scienza. Anche qui lascio da banda la tua proposizione per sè stessa, che è pure falsissima, avendo la dottrina cristiana molte parti pienamente e perfettamente scientifiche. Ma non ne avesse veruna: dovrebb'essere ancora per te un titolo di lode, e non di biasimo. O non ti rammenti che nell'introduzione al *Sentimento*, fra i sistemi erronei avevi pur annoverato quello (classe III), che confunde la religione con la filosofia (2), cioè con la scienza? E vieni ora a contarmi, che la mancanza di valore scientifico è un argumento apodittico di falsità e nullità contro la dottrina cristiana? Ma se nel cristianesimo riconosci tu stesso una religione, ed una religione eminentemente sovranaturale, come puoi pretendere ch' esso sia una scienza? E se fosse una scienza, come potrebbe più essere una religione? Tu adunque condanni il cristianesimo, perchè è in virtù della stessa tua teoria quel che dev' essere, e non può non essere!

Inoltre con questa doppia contradizione tu riconfermi il carattere tutto negativo del tuo razionalismo; poichè lo hai già tu stesso compendiato in questa formula: — La dottrina cattolica è falsa, perchè non è scientifica.

547. *Raz.* — No signore; io non mi contenterò di una nuda e cruda negazione del sovranaturale; ma in fine d'ogni discussione capitale tenterò di rintracciare l'origine naturale e spiegare la costruzione psi-

(1) V. Ult. Crit., II, n. 321, 349, 353. (2) Ib. n. 325.

Digitized by Google

cologica di quei concetti, che la teologia trasfigurava in dogmi divini e rivelati (1).

Catt. — Promessa poco e male adempita, come vedremo. La spiegazione dell'origine naturale e della costruzione psicologica dei dogmi cristiani, in luogo d'essere il tema primario del tuo libro, c'entra a mala pena, salvo il caso del concetto di Dio, come appendice o giunta affatto secondaria, accessoria di qualche capitolo; onde non rimedia punto al difetto del suo metodo negativo. Ma fosse anche trattata con l'ampiezza e diligenza che meritava, una spiegazione simile avrebbe mai potuto togliergli il carattere *d'una nuda e cruda negazione* del sovranaturale? In verità, non mi pare. Saresti riuscito su l'esempio di Feuerbach a ripetere la stolta e matta impresa di tramutare la teologia in antropologia, cioè di convertire i dogmi sovranaturali in fenomeni psicologici E poi? che altro avresti fatto se non aggiungere alla negazione diretta un'altra negazione indiretta, ma ancor più radicale? Con la prima tu dici: — I dogmi cristiani non sono veri, perchè non sono conclusioni della scienza. — E con la seconda avresti aggiunto: — Perchè sono illusioni della fantasia. — Ora il secondo perchè non è evidentemente men negativo del primo, inquanto che non restituisce punto nulla di realtà, di verità alla dottrina cristiana. La quale dopo il marchio di credenza da idioti, riceverebbe quello di fantasticheria da allucinati: ecco tutto.

Per uscire adunque dalla nuda e cruda negazione ti resterebbe a far dell'altro cammino assai.

Raz. — Ma io non lo farò, non andrò un passo più oltre. È un grido assai comune, lo so, che dopo di aver distrutto bisogna riedificare, cioè che alla religione del sovranaturale bisogna sustituirne un'altra, la quale facia le sue veci, e adempia alle sue funzioni private e publiche, individuali e sociali; ma temo forte

(1) Pag. 9.

Digitized by Google

che i più caldi a ripetere un tal grido sieno quelli che men ne comprendono il significato. Perocchè la loro massima, presa a rigore, ci menerebbe difilato all'assurdo (1).

Catt. — Niente meno! Vuol dire adunque che non solamente il libro tuo dovea stare nei limiti d'una negazione nuda e cruda, ma che non poteva cessar d'essere negativo, se non a patto di riuscire assurdo. Or come mai? e perchè?

Raz. — Perchè codesta massima può ben applicarsi all'ordine delle conoscenze positive e sperimentali, in cui non si tratta che di determinare le leggi dei fenomeni, spiegarne la produzione, classificarne le proprietà, i rapporti, li effetti: cose tutte che appartengono al dominio della scienza, e che, se non sempre note, sono però sempre possibili a sapersi, a verificarsi. Qui però la surrogazione di una teorica ad un'altra che venga distrutta, può benissimo aver luogo sempre; giacchè il lavoro della critica consiste nel dimostrare, che un dato fenomeno non è effetto della tal causa, nè causa del tal effetto; che non è governato da tali leggi, condizionato da tali rapporti, fornito di tali proprietà, ecc.; ma che invece ha tali altre proprietà, altri rapporti, altre leggi, altri effetti, altre cause. Laonde a chi abbia combattuto e ruinato un sistema, si può sempre e si dee domandare, qual altro sistema voglia sustituirgli (2).

Catt. — E non dee sottostare alla condizione medesima o ad una condizione analoga eziandio la critica religiosa?

Raz. — Mainò, perchè nell'ordine delle conoscenze ontologiche e teologiche la regola della sustituzione non ha più senso. Qui l'officio della critica si è di provare, che non solamente delle molte e varie teoriche dell'Assoluto nessuna finora ha risoluto il gran problema della religione e della filosofia, ma che inoltre

(1) Pag. 9. (2) Ibid.

Digitized by Google

nessuna potrà definitivamente risolverlo mai, siccome quello che trascende i limiti della scienza e della ragione umana; talchè qualunque sia la soluzione che ne venga tentata e produtta, sarà sempre un'ipotesi, una credenza, un poema, una fantasmagoria, non mai una dottrina scientifica e razionale. Quindi l'esigere dal criticista, che abbattuto un edifizio della teologia ne ricostruisca un altro, sarebbe un pretendere che facia una cosa, ch'egli ha dimostrato impossibile a farsi; sarebbe un obligarlo di surrogare favole a favole, pregiudizj a pregiudizj, superstizioni a superstizioni; sarebbe un imporgli la necessità di essere assurdo (1).

548. *Catt.* — Con questo discorso tu credi d'aver fatto una dimostrazione in piena regola della tua tesi. Ma sai che è? La è invece una sofisticheria dalla prima all'ultima proposizione.

a) Tu prendi qui la religione in genere ed il cristianesimo in ispecie per un sistema di *conoscenze ontologiche e teologiche,* equivalenti ad una *teorica dell'Assoluto:* prima fallacia. Nè il cristianesimo, nè alcun'altra religione non è e non vuol essere una teorica dell'Assoluto. Le teoriche son dottrine di genere filosofico, e non religioso. Ed il cristianesimo, in sè e per sè, nella sua essenza divina, è una religione, e non mica una scienza o una filosofia, è una fede in Dio, una rivelazione di Dio, una legge di Dio, un culto di Dio.... e non già una teoria ontologica dell'Essere assoluto. Repudiarlo adunque o condannarlo perchè non è « una dottrina scientifica, » perchè « non ha risoluto il gran problema della filosofia, » è una sentenza che si risolve in un *sophisma ignorationis elenchi,* cioè in una sciocchezza.

b) Rispetto al primo officio della critica, il negativo, non fai nessun divario fra materie d'ordine

(1) Pag. 9.

Digitized by Google

scientifico e d'ordine religioso: seconda fallacia. Il criterio di verità, che la critica deve adoperare, non può essere lo stesso per tutti e due. Può ella forse procedere nelle materie storiche, estetiche, politiche con lo stesso criterio che nelle propriamente dette scientifiche? con lo stesso criterio nelle scienze matematiche che nelle fisiche, nelle metafisiche, nelle morali? Perchè dunque non dovrà seguire anche un criterio speciale per le dottrine e credenze religiose?

c) Rispetto invece al secondo officio della critica, il positivo, tu introduci una differenza arbitraria, illegitima fra i due ordini di materie: nelle dottrine scientifiche non vedi altro che una determinazione delle *leggi dei fenomeni;* e nelle dottrine religiose non altro che una *teorica dell'Assoluto:* terza fallacia. Anche nelle scienze v'ha una parte generale che entra nel campo dell'Assoluto: l'origine e l'essenza reale della materia, del moto, della vita, del senso.... son problemi scientifici così insoluti ed insolubili (nel senso che a questi termini dà il tuo vocabolario), come *il gran problema ontologico;* e però la critica ha qui da esercitare lo stesso officio verso le scienze che verso la religione. Ed anche nella religione cristiana vi son parti speciali, che prescindono dalla questione speculativa dell'Assoluto, e stanno alla religione come le leggi dei fenomeni alla scienza: tali sono molte dottrine pratiche concernenti la morale, il culto, la disciplina interna ed esterna della vita individuale, domestica, sociale: materie determinabili, osservabili, per via di ragione o d'esperienza, come tante altre classi di fenomeni della vita umana; materie, per conseguente, dove la critica può come nelle altre cercar di sustituire, occorrendo, al falso il vero, al male il bene, al nocivo l'utile. Perchè dunque no'l fa? E di chi è la colpa, se no'l fa?

d) La regola della sustituzione o contraposizione di sistema a sistema, tu l'ammetti nelle scienze positive e naturali, ma non nelle conoscenze ontologiche e teologiche; perchè in quelle è possibile, ma in queste

Digitized by Google

no, una nuova e vera soluzione del problema già mal risoluto. Quarta e doppia fallacia, storica e teoretica insieme:

Storicamente, tutto l'andamento della filosofia, ora progressivo ed ora regressivo, dai tempi di Talete ai dì nostri, non è altro ne' suoi passi principali che una sustituzione, buona o cattiva, di sistemi ontologici e teologici ad altri sistemi, o una vicissitudine di sistemi fatti e disfatti e rifatti intorno all'Assoluto. E lo stesso Kant con tutto il suo criticismo, che gridava assolutamente insolubile il problema dell'Assoluto, non si contenta già di una semplice sospensione d'ogni giudizio, ma sustituisce un suo sistema a tutti li altri; sustituisce il suo Assoluto della ragion pratica a quello della ragione pura, il suo imperativo categorico alla legge divina, il suo mondo de' fenomeni a quello delle sustanze, la sua realtà suggettiva ad ogni realtà oggettiva: cioè risolve bravamente a modo suo il problema, che volea dimostrare insolubile. E lo stesso Feuerbach che gridava ancor più forte di Kant contro l'esistenza, contro la possibilità di un Ente assoluto, non ha poi fatto altro che risolvere a suo talento il problema dell'Assoluto, togliendo pazzamente l'assolutezza a Dio per regalarla all'uomo. Che più? e tu stesso, dopo tanto gridare e con l'uno e con l'altro, seguendo le orme un po' dell'uno e un po' dell'altro, fai pur come loro, e risolvi a tua posta il problema insolubile, sustituendo all'essere assoluto di Dio un essere assoluto della natura o della ragione, del mondo o dell'uomo.

E teoreticamente il fatto storico si converte in una legge logica; poichè l'officio negativo della critica non è possibile se non presupposto l'officio positivo, siccome in generale la negazione non è possibile se non in virtù ed in seguito dell'affermazione. Tu neghi il concetto cristiano dell'Assoluto: e perchè? perchè lo giudichi falso, cioè non vero, non conforme alla verità. Ora non si può negare una cosa, ossia affermare che una cosa non è vera, se non inquanto si conosce in

Digitized by Google

qualche modo la verità della cosa stessa; perchè chi non ne sapesse nulla, non ne potrebbe giammai affermar nulla; e gli sarebbe tanto impossibile di giudicare che è vera, quanto che è falsa. Posto che tu non avessi nozione alcuna, nè chiara nè oscura, nè esplicita nè implicita, di A, ti sarebbe affatto impossibile così di giudicare che *A è B*, come di giudicare che *A non è B*, stantechè non si può affermare, non si può concepire nè la convenienza, nè la repugnanza di B con A, se non inquanto la mente nostra abbia dinanzi a sè i due termini insieme A e B, e veda se l'uno contiene o no l'altro, se l'uno è contenuto o no nell'altro. Ti è quindi tanto necessaria una certa nozione di A per poter fare il giudizio negativo: *A non è B*, quanto per il giudizio positivo: *A è B*. Dunque non ti sarebbe mai possibile di negare (cioè d'affermare che non è vero) il concetto cristiano dell'Assoluto, se tu già non avessi dell'Assoluto un altro concetto da opporre al cristiano, e non sapessi o credessi di sapere che il tuo concetto è vero; perchè da questa persuasione della verità del tuo concetto dipende la possibilità della tua affermazione che il concetto cristiano è falso. Ma nel dizionario moderno sotto il nome di Assoluto s'intende Dio; e si è mutato il nome di Dio in quello di Assoluto ad uso e commodo del razionalismo, il quale così può senza scandalo o con meno scandalo dei pusilli negare l'esistenza di Dio, cioè professare l'ateismo senza parere di essere ateo. Ora nel concetto cristiano, ed in una controversia filosofica come la nostra, l'Assoluto o Dio è la causa prima, la legge suprema, l'ultimo fine dell'universo, cioè la causa di tutte le cause, la legge di tutte le leggi, il fine di tutti i fini, a cui vanno suggetti tutti e singoli, senza eccezione possibile, li enti e i fenomeni dell'universo. Negando adunque l'Assoluto nel senso cristiano, tu affermi ch'esso non è vero, inquanto credi vero il concetto dell'Assoluto in senso razionalistico; ossia, consapevole o no, tu sustituisci un Assoluto ad un altro;

Digitized by Google

sustituisci a Dio la natura o la ragione, conferendo all'una o all'altra o ad ambedue quell'assolutezza che togli a Dio.

Ecco che cos'è e che cosa fa la tua critica. È negativa e positiva come quella d'ogni altro sistema; e ciò che ha di proprio e peculiare si è, che in luogo di negare il falso per affermare il vero, nega il vero per affermare il falso; ed all'Assoluto del cristianesimo, che è il vero e l'unico vero, sustituisce l'Assoluto del razionalismo, che è falso ed assurdo.

T'inganni quindi (e se più o meno in buona fede, lasciamo il giudizio al giudice delle coscienze) quando pretendi che l'officio suo consista tutto nell'*abbattere l'edifizio della teologia*, senza verun obligo di *ricostruirne un altro*. Così ella non può fare, perchè un' opera di pura e sola negazione è logicamente e metafisicamente impossibile; e così non fa, perchè in luogo dell'edifizio teologico ricostruisce l'edifizio razionalistico.

T'inganni ancora quando dai alla tua critica il vanto di aver provato, che nessuna teorica dell'Assoluto finora ha sciolto, nè potrà definitivamente sciogliere mai il gran problema della religione e della filosofia. Una soluzione definitiva presupporrebbe necessariamente una cognizione adequata e comprensiva di Dio e di tutti i suoi attributi. Ora, che una cognizione simile « trascenda i limiti della scienza e della ragione umana », e sia quindi all'uomo, nelle condizioni della vita terrestre, impossibile di mai acquistarla, non è già una scoperta fresca fresca della tua critica; ma è una verità nota al mondo dacchè sono al mondo uomini dotati di senso commune; una verità notissima nell'êra antica a tutti i credenti nella tradizione dei patriarchi e nella parola dei profeti, e arcinotissima nell'êra nuova non solo a tutti i filosofi e teologi cristiani, ma a tutti i bimbi che sapiano un po' di catechismo. I cristiani tutti, grandi e piccini, dotti ed inculti, sanno benissimo che quaggiù *videmus per speculum in enigmate,* e che soltanto in cielo vedremo Dio *facie ad*

Digitized by Google

faciem (1), *sicuti est* (2). E di vantatori d'una teorica definitiva dell'Assoluto tu ne puoi trovare non pochi fra i razionalisti *trascendentali*, così infatuati della loro ragione da perdere affatto l'uso della ragione, rinovando il bel caso di quei pazzi d'eretici eunomiani, i quali seriamente si gloriavano di comprendere l'essenza di Dio, anzi (se è vera la notizia che ne correva al tempo loro) di comprenderla più e meglio di quel che la comprenda Dio stesso!.... ma non ne troverai nessuno fra coloro che professano sinceramente e fedelmente la dottrina cristiana.

E t'inganni vie più e vie peggio, quando dall'impossibilità d'una soluzione definitiva di quel problema, tu ne inferisci che qualunque soluzione se ne proponga « non sarà mai una dottrina scientifica e razionale ». Se tu volessi dire, che nessuna soluzione sarà mai un corpo di dottrina, in cui non vi sia proposizione che non venga dimostrata con tutto il rigore del metodo scientifico e razionale; non vi sia questione, che non venga risoluta in modo da soddisfare assolutamente a tutte le aspirazioni della scienza, a tutte le curiosità della ragione; talchè alla ragione ed alla scienza non rimanga più nulla a chiedere, nè a desiderare: tu parleresti da cristiano e non da razionalista. Tu ridiresti semplicemente quel che nella tua fanciullezza avevi udito a ripetere in tutte le chiese e in tutte le scuole: che l'uomo essendo uomo e non Dio, può bensì aver di Dio una certa cognizione relativa, finita, imperfetta, cioè umana, ma non mai una scienza assoluta, infinita, perfetta, cioè divina.

Se non che tu non l'intendi così; e vuoi dire che nessuna soluzione può avere alcun valore scientifico e razionale in nessuna delle sue parti; ossia che non è possibile alcuna nozione di Dio e delle cose divine, alla quale uno scienziato, anzi un uomo ragionevole debba e possa prestare il suo assenso; vuoi dire in-

(1) I Cor., XIII, 12. (2) I Joan., III, 2.

Digitized by Google

somma non esser possibile alcuna nozione che non repugni alle conclusioni meglio dimostrate della scienza, o ai principj più evidenti della ragione. E così tu parli e pensi certamente da razionalista, e non da cristiano; ma pensi e parli contro alla verità manifesta. Perocchè fra una soluzione definitiva e nessuna soluzione ragionevole, fra una scienza assoluta e nessuna specie di conoscenza, c'è la via di mezzo vera e reale, certa e sicura, di una nozione relativa, che non può appagare in modo assoluto e definitivo l'intelletto umano, ma che può e deve in modo rispettivo soddisfare alle esigenze legitime e ragionevoli della sua vita presente. Lo stillato del tuo discorso si è, che l'uomo non sa nulla, perchè non sa tutto, vale a dire che l'uomo non è uomo, perchè non è Dio. E questo delirio si chiama razionalismo! Ma la ragione dell'uomo che non sia un razionalista, discorre altrimenti; e mentre confessa di non avere l'onniscienza propria di Dio, si protesta pur di non essere nello stato di nescienza propria del bruto. E riconosce, che la soluzione relativa del gran problema dell'Assoluto, quella soluzione che dev'essere il fondamento inconcusso della religione e della filosofia, si trova bella e fatta nel cristianesimo, o nella nozione di Dio e delle cose divine secondo l'insegnamento della dottrina cristiana. Vi si trova, poichè ve l'han trovata innumerevoli teologi, filosofi, scienziati, letterati, che conoscevano le conclusioni della scienza ed i principj della ragione non meno, anzi più di te e di tutti i tuoi razionalisti. E vi si trova, perchè v'è esposta, sostenuta, difesa, confermata da tali e tante prove di credibilità, storiche e teoretiche, empiriche e razionali, che la scienza più esatta, la ragione più severa non può rifiutarle senza mentire a sè stessa.

549. *Raz.* — Povero me! quanti peccati hai tu scoperti in quelle poche linee, che mi parevano così innocenti!

Digitized by Google

Catt. — Ed i peccati finora messi in luce possono ben dirsi veniali verso di quello che mi resta a chiarire.

Raz — Misericordia! che delitto adunque sarà?

Catt. — *Tu dixisti:* considerato il fatto in sè, nel suo valore oggettivo, e prescindendo dalla tua intenzione, sì, un delitto. Ascolta.

Tu, seguace d'un razionalismo che si è da per sè battezzato *critico* per eccellenza, non hai però della critica e de' suoi officj un' idea esattamente giusta; ed ebbi già a mostrarti che è erronea la differenza da te introdutta arbitrariamente fra la critica della scienza e la critica della religione, quasi che fosse sempre possibile alla prima, ed impossibile alla seconda la sustituzione di un sistema ad un altro, o la ricostruzione del sistema distrutto; laddove il potere che ha o non ha l'una, spetta pura o non ispetta egualmente all'altra. Ma ora vado più oltre; e passando dalla questione della possibilità a quella della necessità, ho a dirti che se il restringersi all'officio meramente negativo può essere condonabile alla critica delle teorie scientifiche, non può invece mai esser lecito alla critica delle dottrine religiose. E sai perchè? Perchè le prime son necessarie alla civiltà, ma le seconde alla moralità dell'uomo. E come la civiltà è un bene relativo, la moralità invece un bene assoluto; così è relativa la necessità delle prime, ma assoluta la necessità delle seconde.

Quindi, nell'ordine scientifico, una critica che distrugge senza riedificare, potrà biasimarsi inquanto arresta o ritarda il progresso della cultura; ma il male che fa, se nuoce da una parte alla floridezza degli studj, alla prosperità delle industrie, all'agiatezza ed opulenza dei cittadini, alla possanza e grandezza dello Stato; dall'altra però non tocca le condizioni essenziali della vita, della pace, della felicità dei popoli. E la storia ci è documento e monumento irrefragabile del rapporto non sempre diretto, anzi troppo spesso inverso, che passa fra la civiltà e la felicità umana; poichè

Digitized by Google

ci attesta solennemente, come nè per li individui, nè per i popoli all'aumento della cultura mentale non corrisponde sempre un progresso, ma per lo più un regresso personale o sociale; talchè il divenire più civili ed instruiti si converte nell'essere meno contenti e felici.

All'incontro, nell'ordine religioso non è così. Una critica che badi solo a distruggere e non a ricostruire, fa un male assai peggiore; perchè è un colpo mortale, che ferisce l'uomo nelle parti più intime, nelle forze più essenziali della sua vita. E qui sta il torto più grave, la colpa meno scusabile del tuo razionalismo. Il quale con tanto discorrere di religione e cristianesimo, trascura e tace ed esclude affatto ciò che ne costituisce l'elemento principale e più importante, per non dire il midollo e la sustanza reale. Egli infatti non vede altro nella religione, ed in ispecialtà nel cristianesimo, che un sistema dottrinale; ed ignora o finge d'ignorare che la religione di Cristo, assai più che un'erudizione teoretica, o un'instruzione della mente, è una legge pratica, una regola della vita. La sua efficacia consiste, non tanto nelle cose che insegna, quanto nelle opere che promuove; non tanto nel recitare un simbolo di fede, quanto nell'ordinare tutti li atti della vita in modo da conformarla il più possibile al modello di santità personificato in G. Cristo. Quindi la dottrina evangelica è anzitutto e sovratutto per i suoi seguaci un codice morale, che non solo indica loro in astratto il bene da fare ed il male da fuggire, ma con la viva voce d'un legislatore, d'un padre, d'un maestro divino, rinovata in perpetuo dalla divina parola della sua Chiesa, parla al cuore, accende l'affetto, rinvigorisce il volere, penetra, commuove, nobilita, santifica tutte le forze dell'animo, e lo sorregge, lo conforta, lo esalta, lo gioconda nell'adempimento de' più ardui doveri, nelle prove più dolorose della vita. Tal è la virtù della fede cristiana, quando è di fatto e non di solo nome fede cristiana.

Digitized by Google

Che fa dunque con la sua critica il razionalismo, allorchè prende a convincere il credente, che la sua religione contradice alla scienza, che i suoi dogmi son repugnanti alla ragione, che il suo culto è una superstizione ridicola, ecc.? Egli prende a spegnere nella coscienza del credente il lume che gli è guida nella vita, che gli dà il discernimento del bene e del male, che gli fa amare sopra ogni bene la virtù e aborrire più d'ogni male il vizio, mettere un freno alle sue passioni, un limite a' suoi desiderj, conformare alla legge di giustizia tutti i suoi interessi, alla legge di carità tutte le sue affezioni.... E riuscito che sia a convincerlo, che cosa avrà ottenuto? Che colui perda insieme con la sua fede religiosa, la sua legge morale. Effetto che probabilmente non succederà, o succederà solo in parte, quando il convinto sia persona, a cui una retta e savia educazione, una larga e soda cultura, una società di gente onesta, il sentimento dell'onore, il rispetto della dignità propria ed altrui, l'abito della decenza e convenienza in ogni costume, tengon luogo fino ad un certo segno di principj morali, e servono a contenere le passioni, a regolare li interessi, a moderar i piaceri. Ma di cotali persone nel nostro mondo ve n'ha poche, pochissime. Per la massima parte, segnatamente fra la gioventù ed il popolo, l'effetto di quella critica sarà intero e compiuto: all'incredulità teoretica andrà indivisibile compagna l'immoralità pratica. Tosto che sieno persuasi e convinti, esser Dio un produtto della nostra imaginazione, la sua providenza e giustizia una chimera, Cristo ed il suo Evangelio favole, la Chiesa ed i suoi riti imposture, il paradiso e l'inferno ubbie da donnicciuole, l'anima tutt'uno co'l corpo, l'esistenza nostra finir con la vita, dopo morte più nulla...., sai tu qual sarà la conclusione finale, che praticamente ne caveranno senza bisogno d'artifizj e raggiri sofistici, anzi con tutta la spontaneità ed evidenza immediata, irresistibile della logica naturale, cioè del senso commune?

Digitized by Google

Sarà questa: — Dunque il principio ed il fine della vita l'ha ognuno in sè stesso ed in sè solo; dunque non c'è altro dovere, nè altro diritto che di conservare il più a lungo possibile lieta, prospera, felice questa vita; e per conseguente, unica norma di tutte le azioni private e publiche è l'egoismo nella sua doppia forma dell'utile e del piacere; unica felicità è la maggior soddisfazione possibile di tutti li instinti ed appetiti, di tutte le inclinazioni e passioni naturali; ed unica condizione, unico mezzo per vivere felice, ossia per godere della maggior quantità possibile di utili e di piaceri, rompendo o scansando tutti li ostacoli che s'incontrino per via, è la forza e la violenza co' più deboli, l'astuzia e la frode co' più forti. E ne' casi disperati v'ha sempre un rimedio pronto e sicuro ad ogni male nel suicidio. —

Ecco la conclusione pratica e definitiva, a cui il razionalismo critico con le sue nude e crude negazioni mena inevitabilmente la massima parte di coloro, ch'egli ha persuasi e convinti. Or bene, può egli rimanersene indifferente dinanzi a questo velenoso frutto dell'opera sua? dinanzi a questa depravazione mentale e morale degli individui, che genera fatalmente la corruzione civile e sociale delle nazioni? Può egli dire in buona coscienza: — Io non ho da andare più oltre; io son fatto per distruggere, e non per riedificare: abbattuto il sistema del sovranaturalismo e del cristianesimo, non tocca a me di surrogarlo con un altro? — E può giustificare un'indifferenza simile in nome della scienza, della filosofia, della ragione? No, egli non può tenere quel linguaggio ed assumere quel contegno senza farsi reo di lesa umanità. La quale avrebbe ogni diritto di replicargli: — Se tu con la tua ragione e la tua filosofia e la tua scienza non sai, non vuoi far altro che spogliar l'uomo delle prerogative più essenziali di sua natura, e cancellargli dalla mente e dal cuore ogni vestigio delle doti che sollevano la vita umana sopra la vita animale; oh! sia maledetta la tua

Digitized by Google

scienza e la tua filosofia e la tua ragione! e vanne tu con esse in malora per sempre! chè voi siete, non l'ornamento e l'onore, ma la perdizione e l'ignominia del genere umano. —

Vedi or tu, a mente quieta e serena, se non sia giustissimamente applicato il marchio di delitto all'opera disumana del razionalismo. E bada, in grazia, che la condanna colpisce, secondo la distinzione già posta, l'opera del razionalismo e non l'opera tua; chè considerata per rispetto a te, all'intenzione, alla volontà, alla coscienza tua, solo a Dio ne è riserbato il giudizio. Quanto a me, non ho altro a dirti se non ch'essa mi riempie l'animo di dolorosa maraviglia, per non dire di sacro terrore; e mi riesce uno di quelli abissi dell'umana miseria, per noi non men terribili che li abissi della grandezza divina. O come mai potevi tu non prevedere, non presentire le funeste conseguenze delle tue negazioni? E come non avvertire, che inducendo altri ad abjurare la fede cristiana senz'aver loro da proporre nessun'altra fede in sustituzione, l'effetto sarebbe stato di portarli, salvo poche eccezioni, a sciogliersi da ogni legge morale per mostrarsi ragionevoli, e quindi a vivere da bruti per avvicinarsi all'ideale dell'uomo? Se poi prevedevi, presentivi anche la sola possibilità di simili conseguenze, l'enigma diventa più misterioso che mai. Come potevi allora in buona fede dar mano a quella critica, che avea di mira la sovversione, l'abolizione dell'umana dignità? e vantarla, celebrarla come il sistema più degno della scienza, della filosofia, della ragione? come il più idoneo a liberare individui e popoli da tutti i mali che deplorano, e procacciar loro tutti i beni che vagheggiano? — Sono domande, che e per te e per me varrà meglio lasciare senza risposta. Contentiamoci di esclamare: O poveri mortali! che labirinto di contradizioni è mai la nostra natura! E come abbiamo di che andare orgogliosi e superbi della nostra ragione! Tu della tua, che dichiara assurda la filosofia cristiana,

Digitized by Google

dopo d'averla professata come vera ed unica vera, non solo con tutto l'assenso della mente, ma con tutto l'entusiasmo dell'animo! Io della mia, che giudica un attentato contro l'umanità il razionalismo, dopo d'averlo ardentemente propugnato come unica tavola di salvamento per l'umanità! E tutti e due della nostra, che si tiene oggi in obligo di rigettare come errore e detestare come male, ciò che un tempo credevasi obligata di abbracciar come sommo vero ed amare come sommo bene! Che se a tali e tante aberrazioni va suggetta la ragione, quando pur non è o non si crede mossa e guidata fuorchè dall'amore, dallo zelo ardente del vero e del bene: di quali enormità non è poi capace quando si lasci turbare, offuscare, sovvertire da secondi fini, da vili interessi, da abjette passioni! E che pietà allora, sotto così tristo e misero aspetto, non dee far l'uomo a sè stesso! E come deve apparirgli profondo conoscitore e scrutatore dello spirito e del cuore umano il cristianesimo, che ingiunge all'uomo di riporre il primo e sommo titolo di sua grandezza nell'umiltà!

550. *Raz.* — Siamo dunque pari una volta. La mia ragione s'è contradetta come la tua, e la tua come la mia. Gli è però un fatto, onde non c'è a cavar nulla nè a tuo vantaggio, nè a mio detrimento.

Catt. — Dal fatto per sè stesso e per sè solo, come semplice mutamento d'opinione in genere, no; poichè ci è commune ad entrambi. Ma esso consiste nel passare da una scuola o dottrina ad un'altra; e non è più un fatto solo ed identico, ma son due diversi ed anzi contrarj, secondo che si abbandona la falsa per la vera, o la vera per la falsa. Nel primo caso è un merito, nell'altro una colpa. Nè te lo farò qui ripetere da S. Agostino, che te l'ha magistralmente annunziato nelle stesse epigrafi poste in fronte alle due prime parti di questa *Critica.* Te lo farò piuttosto ribadire da uno scrittore a te ben noto, e per disgrazia tua

Digitized by Google

troppo noto: « V'ha una sola mutazione che onora in « ogni età della vita; ed è quella che si fa passando « dal vizio alla virtù, e dall'errore alla verità religiosa; « perchè essa ha evidentemente l'impronta di un pas- « saggio dal male al bene, e dall'incertezza dello scet- « ticismo (che accompagna quasi sempre più o meno « le opinioni false) al possesso pieno e positivo di una « credenza » (1).

Resta a vedere quale delle due mutazioni si meriti questa lode: se la tua che fu una ribellione, o la mia che è una conversione alla fede e alla legge di Cristo e della sua Chiesa. E si vedrà, spero, dall'esito della nostra controversia; nella quale dovendo venir alle prese le ragioni della tua mutazione con quelle della mia, si farà manifesto chi di noi sia passato all'errore, e chi alla verità.

Ed ora, se t'aggrada, non più preamboli; mano alle armi.

(1) Gioberti, Ges. Mod., t. II, c. 3, pag. 210.

Digitized by Google

CAPO QUARTO

ESISTENZA DI DIO.

§ 1.

QUESTIONE PRELIMINARE.

551. *Raz.* — Incominciamo dal principio, che parmi di cattivo augurio per la tua causa.

Catt. — E perchè mai?

Raz. — Perchè tutto lo sfoggio di dialettica e d'eloquenza che fan li apologisti per confutare li atei, tutto l'apparato logico e metafisico e morale ch'essi adoperano per portare la loro tesi dell'esistenza di Dio all'ultimo grado di certezza, a cui la verità possa mai pervenire; sai che cos'è? Tempo perduto (1).

Catt. — Davvero! e quali sono i motivi della tua sentenza?

Raz. — Sono due:

a) Li apologisti stessi, i filosofi cristiani generalmente confessano, che non possono darsi veri atei, uomini cioè che neghino teoricamente l'esistenza d'un principio dell'universo; giacchè altrimenti dovrebbero supporre, che tutte le cose sono uscite originariamente dal nulla: supposizione che non può cader in mente di nessuno, il quale non sia affatto privo del senso

(1) Pag. 11.

Digitized by Google

commune. La differenza tra i filosofi cristiani ed i così detti atei consiste unicamente nel determinare il concetto o la natura di quel principio, che si chiama Dio; poichè mentre li uni vogliono che sia uno spirito, un individuo personale, li altri lo credono invece un ente impersonale, anima del mondo, materia prima, fluido vitale, ecc. (1).

Catt. — La dottrina degli apologisti e de' filosofi cristiani non è da te esattamente e integralmente riferita. In primo luogo, essi distinguono due specie di ateismo: il pratico ed il teoretico. Ed ammettono anzitutto, come un fatto indubitato e indubitabile, l'esistenza reale pur troppo e realissima e frequentissima di atei pratici, che son coloro i quali riconoscendo pur vagamente un principio dell'universo, non gli appropriano però nessun attributo intellettuale e morale, non lo credono legislatore della natura e della coscienza, non gli professano verun culto nè esterno, nè interno; insomma nel governo della loro vita non entra nessun rispetto, nessun pensiero di Dio, e vivono come se Dio per loro non ci fosse. Ora questo ateismo pratico è lo spirito di tutto il moderno liberalismo; è la forma sustanziale di quella *laicizzazione*, onde oggidì sono invasati quasi tutti i governi, e corrotti e sovvertiti quasi tutti li Stati, che si dicono più civili. E tu osi chiamar tempo perduto l'opera di chi cerca d'opporre un riparo a questa infezione mortale del nostro secolo?

In secondo luogo, distinguono ancora l'ateismo teoretico in negativo e positivo: l'uno semplice ignoranza, l'altro negazione formale di Dio. E quanto all'ateismo negativo, lo escludono; perchè una certa nozione generalissima di Dio è naturale, vale a dire che l'uomo in istato normale l'acquista spontaneamente co'l primo uso della ragione; e quindi l'ammettere atei negativi, cioè uomini privi affatto d'ogni idea di Dio, equivar-

(1) Ib., pag. 11-12.

Digitized by Google

rebbe ad ammettere uomini privi della qualità specifica di ragionevoli. Quanto poi all'ateismo positivo, non lo escludono al tutto, poichè non è ipotetico nè raro, ma reale e frequente il caso dello stolto, che non solo *dicit in corde suo,* ma ridice con la lingua e la penna e la stampa: *Non est Deus.* Soggiungono però, che questo ateismo positivo o è una finzione verbale, e non una persuasione mentale; ovvero è una negazione scettica, conclusione di dubj sofistici, e non già una negazione dogmatica, conclusione di argumenti apodittici. Ed invero, se per legge e condizione di sua natura non può l'uomo ignorare in modo assoluto che Dio esiste, tanto meno può dimostrare in modo scientifico che Dio non esiste; talchè una negazione ragionata di Dio non può esser altro che un inescusabile abuso della ragione, analogo a quello dello scetticismo e della sofistica.

Egli è dunque manifesto, che la differenza tra i filosofi cristiani ed i *così detti* atei non è quella da te assegnata; in virtù della quale dovrebbe dirsi, che le dottrine degli uni e degli altri sono tutte egualmente specie o forme di teismo, salvo certe particolarità che a te sembrano di poco rilievo. Ma sono esse, invece, che pongono fra quelle dottrine la diversità, l'opposizione più sustanziale ed essenziale che possa darsi. Stando pur alle tue parole (e qui per ora mi bastano), il Dio dei cristiani è uno spirito personale, ossia un intelletto che è principio d'ogni vero, ed una volontà che è principio d'ogni bene; laddove il *Dio degli atei* (fino a questa madornale antilogia ti condanni da te stesso!) è un ente impersonale, cioè senza intelletto nè volontà, incapace di conoscere il vero e di amare il bene; un ente che fa parte del mondo corporeo, ed è perciò qualche cosa di materiale come il mondo stesso. Tal è esplicitamente la *materia prima* ed il *fluido vitale,* ed implicitamente è pur tale l'*anima del mondo;* poichè come *ente impersonale,* non è spirito, non può esser altro che qualche forza, forma, legge, proprietà

Digitized by Google

della materia; qualche cosa di congenere del moto, della luce, del calore, dell'elettricità, dell'attrazione... Dunque fra l'idea che ha di Dio il cristianesimo, e quella che ne ha, per tuo avviso, il materialismo, è immensa la diversità; e tanto immensa che degli stessi materialisti non so chi abbia avuto o chi avrebbe l'impudenza di chiamar Dio la *materia prima,* il *fluido vitale,* e roba consimile. E ad ogni modo, chi venisse a dirci: — Io non sono ateo, io sono teista, poichè ammetto per principio dell'universo la materia, o un ente materiale; — costui non farebbe credere a nessun ente ragionevole, ch'egli sapia quel che si dice.

Oltrechè la diversità stessa diventa, se è possibile, ancor maggiore nell'ordine pratico. Fare di Dio un principio o elemento fisico qualsiasi, sai che cosa importa? Importa l'escludere Dio assolutamente dal mondo umano, cioè interdirgli ogni specie di relazione con la nostra coscienza, la nostra volontà, la nostra vita morale. Il che equivale puramente e semplicemente a negare la sua esistenza. Un Dio, con cui non può essere in communione spirituale l'anima umana, non è Dio. Dunque il primo motivo del *tempo perduto* è nullo. Vediamo il secondo.

552. *Raz.* — **b**) Tutti li argumenti degli apologisti provano bensì per coloro, che credono già in Dio con fede più o meno cieca, ma non valgono punto a convincere un intelletto spregiudicato, che li esamini e li pesi con tutto il rigore della critica (1).

Catt. — Asserisci qui un fatto così strano, che ha gran bisogno d'essere provato per essere creduto. Qual è la tua prova?

Raz. — Odila. Il ceto in cui abundano più li increduli e li scettici, è quello degli scienziati, dei letterati, degli uomini insomma che hanno fatto un corso di

(1) Pag. 12.

Digitized by Google

studj, ove senza dubio hanno udite ed imparate le famose dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Ma ecco che appena si fanno a guardarle con li occhi proprj, a ripensarle co'l proprio criterio, quelle dimostrazioni non dimostrano più nulla, quelle argumentazioni appajono paralogismi, e tutta la certezza e l'evidenza con tanto studio raccolta in quelle tesi, va a risolversi in fumo, nel dubio e nell'ignoranza (1).

Catt. — Prima di rispondere direttamente al tuo argumento, ho una risposta indiretta da farti, che basta a *risolverlo* tutto *in fumo*. Esso, ridutto ne' suoi termini più semplici e formali, suona così: — Le prove dell'esistenza di Dio non provan nulla, perchè molti scienziati le giudicano di nessun valore. — Quest'argumento si fonda dunque in un altro più generale, che può formularsi così: — Nessuna prova è valida, nessuna tesi è vera, se la sua validità, la sua verità non è riconosciuta e confermata dall'unanime consenso di tutti i filosofi o scienziati d'ogni tempo e di ogni luogo. — Ed in forma ancor più concisa e più chiara: — Ogni tesi, ogni prova, che sia negata da un certo numero di filosofi o scienziati, è falsa, è fallace. — Or bene, con questo bell'argumento sai tu dove si vada a parare? Nello scetticismo assoluto. Insieme con la tesi e la prova dell'esistenza di Dio *si risolve in fumo* qualsiasi prova e qualsiasi tesi. Non v'ha più un fatto così certo, non un principio così evidente, che non possa e non debba negarsi; non v'ha più alcuna verità, nè intuitiva naturalmente, nè razionalmente dimostrativa, che stia e rimanga inconcussa.

Prendiamo, così per esempio, tre verità non men naturali alla mente umana dell'esistenza di Dio.

1.ª La realtà del mondo sensibile;

2.ª La realtà della cognizione e la validità della dimostrazione in genere;

(1) Ibid.

Digitized by Google

3.ª Il principio di identità e di contradizione.

Or bene, la prima verità fu negata da parecchie scuole filosofiche antiche: Eraclito, Parmenide, Empedocle, Democrito, Anassagora; e da quasi tutte le scuole filosofiche propriamente dette moderne, Locke, Hume, Kant, Comte; poichè quelle e queste, infette di sensismo o idealismo, cioè di suggettivismo, negano la sussistenza, la sustanzialità del mondo, circoscrivono tutta la realtà delle cose nelle idee che noi abbiamo di esse, o nei fenomeni con cui esse appariscono a noi; e riguardano tutti i fenomeni, non come proprietà delle cose in sè stesse, ma come stati, atti, forme, modificazioni, rappresentazioni, fantasmi, sogni della nostra mente.

La seconda fu negata da tutte le scuole scettiche antiche: Pirrone, Enesidemo, Arcesilao, Carneade, Sesto Empirico, con tutti i loro seguaci moderni, Montaigne, Charron, Sanchez, Bayle; poichè e quelli e questi sostengono a tutta possa, che non si può dimostrare con efficacia apodittica, nè conoscere con certezza assoluta la verità, la realtà di nulla.

E la terza, oltrechè negata implicitamente da tutte le scuole che impugnano le altre due, fu negata sfacciatamente nell'èra antica dalla scuola sofistica di Protagora e Gorgia; e nell'èra moderna dalla scuola hegeliana.

Dunque in virtù della tua logica quelle tre verità non sono più verità; perchè molti filosofi e di grande nomea, datisi a « guardarle con li occhi proprj e ripensarle co'l proprio criterio », hanno scoperto come e qualmente le prove o le difese della loro evidenza e certezza infallibile non valgon nulla, non sono altro che paralogismi e antinomie, e non se ne può cavar altro che la *certezza* del *dubio* e l'*evidenza* dell'*ignoranza*. Dunque l'esistenza reale del mondo è un'illusione, un'allucinazione del nostro cervello; dunque nessuna dimostrazione, nessuna cognizione di nessuna verità è possibile; dunque il principio di identità e

Digitized by Google

contradizione è falso. E con queste tre negazioni a che si riesce? all'abolizione di ogni realtà così nell'ordine della natura come del pensiero: non esiste più nulla di reale, e non si conosce più nulla di reale: nichilismo fisico e logico, nichilismo assoluto. Ecco le conseguenze necessarie del tuo primo argumento contro la tesi dell'esistenza di Dio. Non puoi evitare le une, se non rifiuti l'altro. Pertanto o riconoscere che il fatto da te allegato (la critica negativa degli atei) per sè solo non conclude nulla contro la validità delle prove del teismo; o confessare che per quel fatto medesimo o per un fatto consimile (la critica negativa degli scettici, sofisti, suggettivisti) nèssuna prova di nessuna verità può esser valida, cioè precipitare nel baratro del nichilismo assoluto. Non c'è via di mezzo fra i due partiti. Piglia qual vuoi; ma bada che non puoi sciogliertì dall'uno senza legarti all'altro.

Dopo questa risposta indiretta e generale, ho pur qualche cosa da opporre direttamente e specialmente alla tua objezione. La quale anzitutto non mantiene l'impegno suo. Essa aveva formalmente annunziato, che « li argumenti degli apologisti non valgono a convincere un intelletto spregiudicato, che li esamini e li pesi con tutto il rigore della critica »: volea dunque dire che *nessun intelletto spregiudicato* può andar convinto da quelli argumenti. Ora la prova dice soltanto, che « abundano li increduli e li scettici » nel ceto più culto. E passi; ma il fatto da provare non era già che *molti,* bensì che *tutti* li intelletti spregiudicati sono scettici o increduli; ovvero che *nessun* intelletto spregiudicato tiene per apodittica nessuna dimostrazione dell'esistenza di Dio. E questa era un'impresa assai più ardua e scabrosa; poichè occorreva provare che fra quanti accettano alcuna di quelle dimostrazioni, ossia fra tutti li apologisti e teologi e filosofi cristiani con tutti i loro discepoli e seguaci (ed il loro numero anche oggidì fa certamente una bella somma), non havvi *un solo intelletto spregiudicato,* non un

Digitized by Google

solo che abbia *esaminato e pesato* i loro argumenti *con tutto il rigore della critica*: assunto più sbardellato di qualsiasi paradosso. Dunque la prova esce fuori dalla tesi, ossia non è una prova.

O credi per avventura, che a legitimarla e convalidarla basti la qualità delle persone a cui te n'appelli? — Sono *scienziati* e *letterati!* gente che *ha fatto un corso di studj!...* — Grazie tante della peregrina notizia. Hai forse qualche dubio o sospetto, ch'io vada a cercare i maestri d'ateismo fra le plebi delle città e i popolani delle campagne? Oh! non temere: so bene anch'io che una critica negativa della filosofia e teologia cristiana non è affare da idioti ed analfabeti, siccome quella che deve necessariamente entrare nelle più alte questioni della metafisica. Ma dottori e dottoroni o dottorelli che sieno, poco m'importa: tu non puoi domandarmi, nè io devo concederti se non questo, che i signori atei sono di quel ceto, ove nascono, fioriscono, e muojono le scuole filosofiche e scientifiche d'ogni specie e qualità, buone e cattive, utili e malefiche, gloriose ed infami. Il solo titolo adunque di scienziati e letterati e dottori non conferisce nessuna forza dimostrativa al fatto loro; e per ispiegarlo occorre....

553. *Raz.* — Oh! già s'intende, occorre la spiegazione a cui s'appigliano i tuoi teologi, i tuoi apologisti, per attenuarne il valore ed eluderne l'efficacia (1).

Catt. — Pian pianino: comincia tu a dirmi qual è, e poi ti dirò io quel che ne penso.

Raz. — Per loro la spiegazione del fatto è semplicissima: lo attribuiscono, non già all'acume d'una critica che mette a nudo le fallacie dei loro sillogismi, e per amore della verità aborre dai loro errori; ma sì alla depravazione del cuore, che per odio o paura della verità fa chiudere li occhi all'intelletto acciocchè

(1) Pag. 12.

Digitized by Google

non possa vederla, e s'aggira perpetuamente nelle tenebre e nel vuoto di un'angosciosa negazione (1).

Catt. — Punto primo, v'è qui da correggere un erroraccio di fatto. Non è vero che i teologi e li apologisti ricorrano sempre ed unicamente a quella spiegazione; nè tu giungeresti mai a provare storicamente, se io ti richiedessi delle prove storiche, la tua sperticata asserzione. Ma, punto secondo, lasciamo pur da banda una questione, che ci trarrebbe troppo fuori del nostro tema; e discorriamo della spiegazione per sè stessa e del suo valore dottrinale.

Dire che « la depravazione del cuore, l'odio e la paura della verità » sieno *sempre l'unico* motivo, che ha spinto *tutti* i tuoi scienziati e letterati scettici all'ateismo, all'incredulità, sarebbe un'affermazione temeraria, un'offesa alla carità ed alla giustizia. Ma dire che non sieno mai per nessuno il motivo principale, la causa determinante, sarebbe una negazione non men temeraria, una disdetta alla realtà notissima e certissima dell'esperienza. Ed invero, la questione dell'esistenza di Dio non è puramente ed esclusivamente speculativa; ma è anche pratica, e come! e quanto! poichè involge il principio stesso ed il fondamento di tutto l'ordine morale e sociale. Or converrebbe non aver nessuna perizia, e a dirittura nessuna notizia delle cose di questo mondaccio per ignorare o disconoscere questo fatto, che cioè nella determinazione dell'animo umano ad abbracciare o rigettare una dottrina morale, non sempre certamente, ma non di rado senza dubio, prevale la disposizione della volontà al dettame della mente, l'affetto al giudizio, la passione alla ragione (2). Quindi chi ha depravato il cuore, non è disposto ad approvar una morale che lo condanna, anzi la teme e l'odia come sua nemica naturale; onde

(1) Ibid.

(2) V. Ollé-Laprune, La Philosophie et le temps présent, ch. XII, pag. 261-264.

Digitized by Google

non c'è argumento ad essa contrario che non gli riesca sodo, inconcusso, come non c'è argumento ad essa favorevole che non gli apparisca vano e nullo. Ripetere adunque sempre ed in tutti i casi l'origine dell'incredulità dalla depravazione del cuore, sarebbe una specie di pessimismo, da cui aborrono anche i teologi; ma non ripeternelo mai e in nessun caso, è pur una specie di ottimismo, a cui non dovrebbero abbandonarsi nè anche i razionalisti.

Del resto, a spiegare quel fatto non è d'uopo di correre fino alla depravazione del cuore, all'odio o paura della verità, tirando in causa le intenzioni e le coscienze altrui. Basta invece considerare il fatto stesso in concreto e non solo in astratto, ossia considerarlo nella sua integrità di funzione psicologica e morale, e non soltanto nella sua parzialità di enunciazione logica e metafisica. Il giudicare d'una tesi o d'una dimostrazione, giudicar l'una vera o falsa, l'altra concludente o inconcludente, massime se la tesi e la dimostrazione riguardano materie che tocchino alla legge e alla pratica della vita (e restringiamo il discorso, per maggior chiarezza e brevità, a questo caso particolare che è il nostro, quantunque possa estendersi ad ogni caso in generale), è un atto molto complesso, in cui concorrono sempre co' principj e criterj oggettivi anche principj e criterj suggettivi. E l'influenza di questi è tale per natura sua, che prescindendo pure da ogni colpa morale della persona, basta d'avanzo a far travedere e traviare la mente. Ne ho già parlato altrove ed a lungo, nè occorre più riparlarne (1).

A chiarire però e confermare la verità di questa spiegazione ho da richiamarti alla mente un punto cardinale della teoria del giudizio, che è di somma importanza per la nostra questione. In ogni giudizio vi ha una materia, e sono i concetti del suggetto, del

(1) V. Ult. Crit., II, n. 308-11.

Digitized by Google

predicato, e della loro relazione; e vi ha una forma, ed è l'affermazione o l'assenso della mente, che costituisce l'essenza specifica del giudizio, onde si differenzia dalla percezione intellettiva o dal concetto. Finchè si pensa semplicemente una relazione qualsiasi d'una qualità con una cosa o d'una cosa con un'altra, si è percepita o concepita qualche cosa, ma non si è ancor giudicato nulla. Il giudizio avviene co'l dire che fa la mente in sè stessa: — È così, non è così. — Or quest'atto mentale, che è propriamente l'affermazione o l'assenso, secondo Cartesio e la sua scuola non è un atto dell'intelletto, ma della volontà; la quale potendo in virtù della sua libertà affermare più o meno di quel che percepisce o concepisce l'intelletto, diviene l'origine e la causa de' giudizj erronei, ossia in generale dell'errore. Ai cartesiani fu giustamente opposto, che il giudizio nella sua genesi mentale, nella sua forma *elicitiva* appartiene all'intelletto, e non alla volontà; poichè esso è l'atto conoscitivo per eccellenza. Non *si conosce* propriamente se non inquanto *si giudica;* e finchè d'una cosa qualsiasi la mente non giudica nulla, certo è che non conosce nulla. Or la conoscenza è funzione essenzialmente propria dell'intelletto; dunque il giudizio, forma generica della cognizione, è atto dell'intelletto, e non della volontà.

Tuttavia se l'affermazione o l'assenso, che costituisce il giudizio, proviene come *atto elicito* dall'intelletto, dipende pure come *atto imperato* dalla volontà. Perocchè il giudizio non è semplicemente un *vedere* o *intuire*, funzione passiva in quel senso che diconsi passive certe facultà mentali, ma è un *fare* qualche cosa, è esercizio d'una attività consapevole, o di una funzione attiva, che involge la cooperazione della volontà. Ed ognuno sente in sè stesso come e quanto siano diversi questi due stati della coscienza: il *percepire* che B ha relazione di convenienza con A, e l'*affermare* che A è B. Il primo atto è tutto dell'intel-

Digitized by Google

letto, e quindi necessario, siccome indipendente dal nostro volere: data nella mente la presenza de' concetti convenienti A e B, niuno può dire: — Io non voglio percepire la convenienza di B con A. — Il secondo invece è in parte dell'intelletto ed in parte della volontà; e se come operazione intellettiva è sempre un atto necessario, come operazione volitiva è un atto libero: data pure la percezione della convenienza di B con A, ognuno può dire: — Io non voglio affermare che A è B. — E così può dire non solo nel caso dei giudizj riflessivi, ma anche de' giudizj intuitivi; ne' quali se la volontà non può indurre l'intelletto a negare l'evidenza immediata, ben può imporgli di non affermarla, cioè di sospendere ogni giudizio. L'affermazione adunque o l'assenso, considerato, non parzialmente come semplice atto intellettivo, ma integralmente come atto umano, è un atto che sta in nostro potere, un atto che possiamo fare o non fare per nostra determinazione; vale a dire che nel giudizio coopera insieme con l'intelletto anche la volontà.

E vi coopera non solo direttamente *quoad exercitium,* come dice la scolastica (cioè, quanto al fare o non fare il giudizio), ma anche indirettamente *quoad specificationem* (quanto al giudicare in un modo o in un altro); perchè la volontà ha la parte principale nel dirigere e fermare l'attenzione dell'intelletto su questo anzichè su quell'oggetto o motivo da considerare, su l'uno anzichè su l'altro bene o fine da conseguire. Essa pertanto volge l'occhio dell'intelletto ad un ordine d'idee, e lo rivolge da un altro; lo fissa in quello a cui essa inclina, e lo distoglie da quello a cui essa repugna. E poichè l'intelletto non può giudicare se non di ciò che gli è presente e ch'egli vede; ne consegue che il suo giudizio cade sempre su le cose, a cui è diretta la sua attenzione dalla volontà. Così, data una questione a risolvere, esso la considera sotto un certo aspetto, e non sotto altri; esamina una certa serie di motivi, e non altre; mira ad una certa soluzione, e non ad altra,

Digitized by Google

secondo l'indirizzo a cui è avviato e addetto dalla volontà. Esso cerca insomma di trovare quel che la volontà gli ha prefisso; e siccome è vera, massime nelle disputazioni filosofiche o scientifiche, la sentenza proverbiale: chi cerca, trova; accade pur troppo che anche l'intelletto lo cerca tanto e ricerca, che tosto o tardi lo trova. E questo impero della volontà su l'intelletto si fa palese più che mai, ed in modo or ammirabile ed ora orribile, singolarmente ne' giudizj in materia di religione e di morale, quando l'uomo afferma o nega con sì forte ed ardente volere da concentrare in un sì o in un no tutte le sue forze, tutta l'anima sua, tutta la sua vita (1).

Se dunque nell'assenso che produce il giudizio, ha pure gran parte la volontà, è chiaro che li interessi, li affetti, le passioni come influiscono nella volontà in generale, così anche nell'assenso in particolare, e quindi nella formazione de' giudizj, e massimamente de' giudizj pratici. Or bene, la tesi e la dimostrazione dell'esistenza di Dio sono giudizj, che siccome da una parte hanno per la vita pratica un'importanza somma, hanno dall'altra un costrutto diverso secondo le varie disposizioni affettive e volitive di chi dee pronunciarli. E di queste disposizioni son tali e tante le specie, le varietà, le particolarità, le gradazioni, che bastano largamente a spiegare qualsiasi differenza e contrarietà di giudizj nella nostra questione.

554. *Raz.* — Con la tua benigna interpretazione tu cerchi di mitigare, ma non arrivi a giustificare la sentenza degli apologisti. I quali se pur talvolta non ci rinfacciano la depravazione del cuore, ci oppongono però sempre, che chiunque non sa capacitarsi della loro credenza, è più o men volontariamente e scientemente nemico della verità: ciò è a dire, che per discordar da loro convien essere non solamente stolti,

(1) V. Ollè-Laprune, De la Certitude morale, ch. II.

Digitized by Google

ma tristi; che la buona fede è un privilegio tutto lor proprio; che la verità è il loro patrimonio esclusivo, ed altre enormità simiglianti, le quali non meritano altra risposta che il riso ed il disprezzo (1).

Catt. — Ma il disprezzo ed il riso non sono ragioni; e le enormità fioriscono allegramente nel vostro campo, e non già nel nostro. A reprimere pertanto il tuo superbo disdegno ho da soggiungere due avvertenze:

a) Dopo la mia, non *benigna*, ma esatta *interpretazione*, la tua replica è vana. No, ti ripeto, li apologisti non dicono le *enormità*, di cui tu gratuitamente li accusi; non dicono in tesi generali ed assoluta, che chiunque da loro discorda è nemico della verità; che la buona fede è un loro privilegio, ecc.; ma dicono invece che dalle condizioni reali ed universali della natura umana si ricava una spiegazione generica del fatto di cui trattiamo; cioè si rileva il perchè ed il come siasi cominciato e proseguito a dissentire circa le prove dell'esistenza di Dio, tanto da reputarle chi belle dimostrazioni, e chi brutti paralogismi. Gli è che difensori ed avversarj non erano e non sono dello stesso animo; non tutti sentono, desiderano, amano, vogliono la stessa cosa; e perciò la guardano con occhio diverso o sotto un diverso aspetto; la valutano con regola e misura diversa; e quindi ne portano diverso giudizio. Finchè dunque li apologisti badano ad ammonire li increduli, in termini generali e senza allusioni personalmente oltraggiose, che le negazioni del loro intelletto rampollano dal loro cuore; ch'essi cioè negano, perchè non vogliono affermare; e non vogliono affermare, perchè la volontà loro è dominata da qualche interesse, affetto, passione per qualche cosa, a cui l'affermazione repugna, sì che l'una esclude l'altra: non v'ha, mi pare, di che adontarsi; non si fa torto a nessuno: altrimenti noi dovremmo tenerci offesi,

(1) Pag. 12-13.

Digitized by Google

calunniati da chi ci avvertisse che in un caso qualsiasi abbiamo errato, perchè siamo uomini.

b) E poi, alla fin delle fini, se c'è qualcuno al mondo che abbia perduto ogni diritto di muover querela agli apologisti cristiani per ingiuria o calunnia patita, sai chi è? Sono i tuoi atei, increduli, razionalisti. I quali almen per un resto di pudore non dovrebbero toccar mai questa corda; perchè quell'offesa non son essi che la ricevono dagli altri, ma son essi che la fanno agli altri. Che cos'è per loro la fede che hanno i cristiani, maestri e discepoli, scrittori e lettori, nella verità delle loro dottrine o delle loro credenze? È una credulità, secondo i più benigni, figlia dell'ignoranza, del pregiudizio, della superstizione, della servitù mentale e morale, in cui sono allevati e mantenuti, e da cui non sanno o non vogliono emanciparsi; e secondo i più severi, è figlia dell'interesse, dell'ipocrisia, della frode, dell'impostura, che sono l'unico motivo, l'unica norma di tutto ciò che pensano, che dicono, e che fanno. Ecco i complimenti, le gentilezze, le leggiadrie, ond'è infiorata la loro polemica. Son essi adunque i rei dell'ingiustizia che imputano agli altri. Comincino però essi a fare il proprio dovere verso li altri, prima di lagnarsi che li altri no' l faciano verso di loro. Forsechè il razionalismo li ha dispensati dall'obligo di non fare agli altri ciò che non si vorrebbe fatto a noi stessi?

L'objezione preliminare, che tu movevi agli apologisti ed ai loro argumenti, non è dunque altro che una sofisteria; e non a loro, ma a te s'aggiusta il rimprovero del tempo perduto. L'hai tu almanco impiegato un po' meglio nell'esame diretto e speciale delle prove?

Digitized by Google

§ 2.

LE PROVE.

I.

Prova metafisica.

555. *Raz.* — Comincerò ad esaminare pe'l primo l'argumento, di cui si valgono alcuni per dedurre l'esistenza di Dio dal semplice concetto che ne hanno in mente (1).

Catt. — Critica superflua ed inutile. Nel campo dei teologi, filosofi, apologisti cristiani, quelli *alcuni* che tengono per valido l'argumento di S. Anselmo, detto ontologico, *a priori*, sono assai pochi; laddove i più, anzi la massima parte con a capo S. Tomaso, lo reputano un paralogismo (2). Lascialo dunque da banda, e contentati d'esaminare li argumenti, che s'adoperano per unanime consentimento della loro efficacia in tutte le scuole cristiane.

Raz. — Farò il piacer tuo. La prima prova dell'esistenza di Dio, intitolata da chi metafisica, da chi cosmologica, è la seguente. — Esistono enti contingenti. Ma essi potevano anche non esistere, giacchè la loro non-esistenza non repugna punto, anzi risponde al concetto della loro natura: dunque la ragione della loro esistenza dee ripetersi da un Ente, che esista per assoluta necessità di natura sua propria; poichè altrimenti si dovrebbe ammettere, che le cose contingenti abbiano dal nulla la loro ragion d'esistere. Dunque fuori d'ogni ordine degli enti contingenti esiste un Ente assoluto e necessario, che è Dio.

— Ovvero: Esiste qualche cosa; dunque qualche cosa ha sempre esistito, perchè altrimenti nè pur a-

(1) Pag. 13. (2) V. Ult. Crit., I, Append. VI, n. 257.

Digitized by Google

desso esisterebbe nulla. Ma ciò che ha esistito sempre, o non poteva assolutamente non essere: e allora egli ha in sè stesso la ragione della sua esistenza eterna, è l'Ente necessario, è Dio; o poteva non essere: e allora la ragione della sua eterna esistenza dipende da un altro. Ma quest'altro o sarà desso assolutamente primo, cioè l'Ente necessario, cioè Dio; o dipenderà ancora da un altro. Ma una serie di enti, l'uno dei quali sia la condizione dell'altro e questo dipenda da quello, non può essere infinita, perchè un numero infinito involge contradizione; e non può concepirsi una successione di termini relativi senza un primo termine assoluto: dunque se esiste ora qualche cosa, ha sempre esistito un Ente necessario, assoluto, supremo, che è Dio (1).

Catt. — Ottimamente; e con questa prova non è forse dimostrata fino all'ultimo rigore matematico l'esistenza di Dio?

556. *Raz.* — Niente affatto, chè tutti quei sillogismi sono arzigogoli, inetti a concluder nulla (2).

Catt. — A dirlo si fa presto; ma resta a provarlo.

Raz. — E te lo provo. Fra il relativo e l'assoluto, il contingente e il necessario intercede un abisso, che niun sillogismo può varcare, nè saltare in alcun modo (3).

Catt. — Distinguo: corre fra i due termini un abisso ontologico, cioè quanto al loro *essere*, concedo: un abisso logico, ossia quanto al loro *concetto*, nego. Fra l'essere dell'Ente necessario e l'essere del contingente, cioè fra il contingente ed il necessario come *enti*, o considerati nella loro natura e realtà ontologica, objettiva, v'è di certo una distanza, una repugnanza infinita, perchè l'uno esclude assolutamente l'altro, sì che è impossibile qualsiasi communanza, qualsiasi partecipazione dell'uno all'altro. Un ente contingente che

(1) Pag. 15. (2) Ibid. (3) Ibid.

Digitized by Google

avesse qualche attributo dell'essere necessario, non sarebbe più contingente; ed un ente necessario con qualche attributo dell'essere contingente non sarebbe più necessario: sarebbero l'uno e l'altro qualche cosa di simile al circolo quadrato. All'incontro, fra il concetto dell'essere contingente ed il concetto del necessario, cioè fra il necessario ed il contingente come *concetti*, o considerati nella loro forma ed essenza logica, subjettiva, c'è una attinenza intima, un'implicazione reciproca; perchè la formazione dell'uno involge quella dell'altro. Si concepisce il contingente come l'opposto del necessario, ed il necessario come l'opposto del contingente; onde senza l'un concetto non si potrebbe aver l'altro. Quindi è ben vero che nessun sillogismo può varcare, nè saltare l'abisso ontologico; perchè sarebbe un passaggio assurdo, siccome quello che dovrebbe accommunare la contingenza all'Ente necessario, e la necessità al contingente, cioè per accozzarli l'uno con l'altro distruggerli tutti e due. Al contrario, non occorre nessun sillogismo a varcare o saltare l'abisso logico; perchè i due concetti non sono separati nè da un abisso, nè da veruna distanza, e sono così naturalmente associati ed inseparabili fra loro, come sono i concetti relativi: talchè il passaggio dall'uno all'altro, non che sia impossibile a farsi, è anzi impossibile a non farsi, ed è bello e fatto sin dalla loro origine. Contingente e necessario sono termini che si richiamano, si connettono, si includono l'un l'altro, come effetto e causa, figlio e padre, monte e valle....

Indi un'altra differenza tra il valore oggettivo ed il suggettivo di que' due termini. L'abisso ontologico che corre fra il contingente ed il necessario per rispetto al loro essere reale (cioè considerati come *enti*) non esclude, ma richiede, una certa relazione fra loro; poichè il contingente, appunto perchè non può aver in sè la causa o la ragione dell'esser suo, deve averla in un altro, nell'essere necessario; onde a quello è es-

Digitized by Google

senziale una relazione di dipendenza da questo. Ma non è relazione mutua; perchè l'esistenza dell'Ente necessario non è già dipendente da quella del contingente, come dipende l'esistenza del contingente da quella del necessario. Vi ha dunque una relazione fra loro, perchè l'essere contingente non esiste se non inquanto riceve l'esistenza da un Ente necessario: ma non v'ha una correlazione, perchè l'essere necessario sussiste in sè e da sè stesso, senza bisogno di nessun altro e di nient'altro. Il primo è dunque *ens ab alio*, cioè essenzialmente relativo; laddove il secondo è *ens a se*, cioè essenzialmente assoluto. All'opposto, per riguardo al loro essere mentale (ossia considerati come *concetti*), la relazione fra il contingente ed il necessario è mutua, è una correlazione; perchè tanto è essenziale al necessario come sua nota negativa il contraposto del contingente, quanto al contingente il contraposto del necessario.

557. *Raz.* — Che mi vai tu speculando di relazioni e di correlazioni? Il passaggio dal contingente al necessario non solo non è fatto, ma non è fattibile; perchè gli si oppone la natura stessa dell'intelligenza e della natura umana (1).

Catt. — Niente meno! E donde hai cavata questa terribile opposizione?

Raz. — Da quella filosofia critica, che poi si chiamò positiva, ed oggi si chiama scientifica.

Catt. — E domani come si chiamerà?... ma il suo nome poco importa: udiamo il suo ragionamento.

Raz. — Eccolo. Perchè fosse legitima l'illazione dell'esistenza di un Ente necessario ed assoluto da quella degli enti contingenti e relativi, bisognerebbe conoscere prima il complesso o la sintesi totale delle cause e degli effetti, onde si compone l'universo; vale a dire, bisognerebbe nell'ordine della durata risalire

(1) Pag. 15.

Digitized by Google

di momento in momento fino al principio del tempo, e nell'ordine dell'estensione arrivare di punto in punto sino ai confini dello spazio. Bisognerebbe quindi coordinare e comprendere in un concetto distinto ed adequato tutte e singole le serie dei fenomeni non solo reali, ma eziandio possibili: e allora le premesse dell'induzione sarebbero esatte e compiute, e se ne potrebbe rigorosamente inferire se l'universo abbia, o no, in sé stesso la ragione della sua esistenza, e se fuori dell'universo esista, o no, un Ente necessario, assoluto, che ne sia la condizione e la causa prima. Ora dov'è colui, che abbia percorsa ed effettuata tutta questa enumerazione? Anzi dov'è colui che possa credere solamente possibile all'intelletto umano un tal processo induttivo? (1).

Catt. — Tu ripeti qui l'argumeuto stesso, a cui t'eri appigliato nella *Filosofia delle scuole italiane*; ma io non istarò a ripetere la confutazione, che ne ho già fatta a suo luogo (2). Mi basterà qualche aggiunta, che valga a confermare la fallacia dell'uno e l'efficacia dell'altra. Se la tua objezione valesse, sai che cosa ne seguirebbe? Ne seguirebbe l'illegitimità, l'impossibilità non solo del processo induttivo, con cui dall'esistenza degli enti contingenti s'inferisce l'esistenza di un Ente necessario, ma di ogni raziocinio induttivo, con cui da certi fatti o fenomeni particolari s'inferisce qualche loro legge o causa generale; cioè ne seguirebbe la nullità di ogni induzione scientifica, e quindi la nullità di tutte le scienze induttive, ossia di tutte le scienze fisiche e naturali. Perocchè nessuna di esse adempie, nè può adempire le condizioni, che la tua nuova logica richiede per la validità del processo induttivo. Prima di stabilire, per es., una legge qualsiasi della vita umana, che cosa dovrebbe fare l'antropologia? Dovrebbe nell'ordine della durata risalire di momento in momento fino al principio del tempo, in cui co-

(1) Pag. 15-16. (2) V. Ult. Crit., I, c. VI, n. 160-161.

Digitized by Google

minciò ad esistere il primo uomo; e nell'ordine della estensione arrivare di punto in punto sino ai confini dello spazio, in cui può vivere l'uomo. Anzi non le basterebbe di conoscere tutti li uomini che vissero e vivono e vivranno su la terra; ma dovrebbe altresì conoscere ad uno ad uno tutti li uomini possibili. Allora soltanto le premesse della sua induzione sarebbero esatte e compiute, e ne potrebbe legitimamente inferire qualche cosa circa la natura specifica o generica dell'uomo. E poichè cotesta enumerazione nessuno l'ha mai fatta, nè può mai farla; è chiaro che tutte le conclusioni induttive dell'antropologia sono fallaci e nulle. E lo stesso argumento s'applica con egual rigore alla fisiologia, alla chimica, alla fisica, ecc.

Ma, non che le conclusioni induttive di tutte le scienze empiriche, sarebbero pur fallaci e nulle tutte le induzioni più spontanee e naturali, per cui si afferma qualsiasi proprietà specifica o generica dell'uomo. Dimmi, non sei tu certo che è dote di tutti li uomini la parola? che tutti per vivere han bisogno di cibo, d'aria, di calore?...

Raz. — Oh! certissimo.

Catt. — Ebbene, questa certezza, in virtù della tua logica induttiva, è temeraria, è illusoria, è insensata. Hai tu per avventura osservato, esaminato un per uno tutti li uomini che furono, sono, e saranno, o potranno essere al mondo quando che sia, ne' secoli de' secoli? No, senza dubio. Or chi mai ti assicura che in qualche cantuccio della terra, o in qualche altro pianeta, in qualche astro dei moltissimi che già si conoscono, e dei molti più che ancora s'ignorano, non ci sieno o non ci fossero un tempo o non ci debbano essere un giorno uomini privi d'organo vocale, o dotati d'organismo non fatto per parlare, ma per latrare, miagolare, gracidare, ruggire?... o uomini che vivano lunga e prospera vita senza prender mai un po' di cibo, senza mai respirare un po' d'aria, in una temperatura costante di 100, di 200 gradi sopra o sotto zero?

Digitized by Google

E l'imbroglio vie più s'ingarbuglia, se in luogo d'una specie specialissima qual è la natura umana, consideriamo un genere larghissimo, per es. di sustanza corporea. Anche tu sei certo, certissimo che tutti i corpi sono estesi e gravi. Ma anche questa certezza è un inganno da credenzone, da idiota. Hai tu forse potuto misurare e pesare tutti e singoli i corpi, grandi e piccoli, massimi e minimi, composti e semplici, terrestri e celesti, visibili ed invisibili, che occupano il mondo? No, per fermo. Chi dunque ti assicura, che in qualche punto dello spazio non esistano o non possano esistere corpi senza il corredo delle tre dimensioni, e senza l'impaccio della gravità?

Ecco dove mena la tua regola del processo induttivo: mena a negare assolutamente la validità, la possibilità di qualsiasi affermazione circa qualsiasi proprietà, legge, causa, generica e specifica, di qualsiasi cosa. Essa dunque *nimis probat*, e per ciò stesso *nihil probat*. Pertanto se tiene la tua objezione contro il processo induttivo della filosofia cristiana, tiene parimente contro di ogni conclusione induttiva in ogni materia possibile: ed allora è spiantata non solo tutta la scienza sperimentale, ma insieme la ragione e la intelligenza umana. Se poi è vana l'objezione nel secondo caso, è anche vanissima nel primo; ed insieme con la ragione dell'uomo e la scienza della natura rimane illesa ed intatta la dimostrazione cristiana. La quale si fonda in un'induzione metafisica, non punto meno, se non ancor più stringente d'ogni induzione fisica delle scienze positive. Ed invero che li enti mondiali da noi conosciuti sieno contingenti, è un fatto così certo ed evidente come quell'altro che li uomini a noi noti sono parlanti, ed i corpi da noi osservati sono estesi e gravi. E l'illazione che sono dunque contingenti tutti li enti mondiali, è così retta e rigorosa come quell'altra, che dunque sono parlanti tutti li uomini, ed estesi e gravi tutti i corpi.

E la ragione si è, perchè trattasi in questo caso di

Digitized by Google

attributi che sono essenziali al suggetto, sono proprietà costitutive della sua natura generica o specifica; talchè è così repugnante che l'uno esista senza le altre, come è impossibile che esista un ente senza la propria natura. Dunque accertata l'essenzialità generica o specifica di un attributo per un suggetto, non solo si può, ma si deve inferirne, che a tutti i suggetti della stessa specie o dello stesso genere, e reali e possibili, conviene quell'attributo; e che non si dà, nè può darsi alcun suggetto simile che non abbia un simile attributo. Supporre invece che si dia o possa darsi, sarebbe supporre esistente o possibile un suggetto che non è quel che è, o è quel che non è: un assurdo. E su questo assurdo supposto dichiarare illegitima, illecita l'illazione dal particolare all'universale, sarebbe un interdire alla ragione umana l'uso del raziocinio più regolare e naturale che la logica riconosca.

Va un po' a dire al matematico, essergli vietato di pronunciare che tutti i circoli sono rotondi, finchè non abbia verificata la cosa in tutte le serie di figure circolari, esistenti e possibili, in qualunque parte dello spazio: e sentirai che piacevole risposta darà al tuo divieto. E così il fisico e l'antropologo e tutti quanti. Dopo che, con tutti i mezzi e criterj, le prove e riprove che la logica prescrive, l'uno s'è accertato appartenere l'estensione e la gravità all'essenza del corpo, e l'altro la parola all'essenza dell'uomo; gli basta per trarne con tutta sicurezza la conclusione universale e necessaria, che vale per tutti i corpi e tutti li uomini, passati e presenti e futuri e possibili. E donde le viene un tal valore? Dal principio di identità e contradizione, in virtù del quale ogni ente è ciò che è, e non è ciò che non è, ed è impossibile che sia e insieme non sia ciò che è. Insomma l'essenza delle cose è immutabile. Dunque ciò che una cosa è per sua essenza, lo è in ogni tempo e in ogni luogo, nè può esserci luogo o tempo che non lo sia. E chi vuol supporre che possa quando che sia o dove che sia non esserlo, dee sup-

Digitized by Google

porre o un'assurdità, una contradizione in atto (un corpo che non è corpo, un uomo che non è uomo), o una cosa che non è più quella, ma un'altra di natura diversa: una sustanza che non fosse estesa e grave, non sarebbe più corpo, ma qualche cosa d'incorporeo; un bipede che non avesse la parola, non sarebbe più uomo, ma qualche specie di bruto. Or bene, il raziocinio del metafisico è quello stesso del fisico e dell'antropologo; ed è tanto valida e legitima l'universalità e necessità dell'illazione induttiva per la gravità e l'estensione del corpo e per la parola dell'uomo, quanto per la contingenza del mondo; perchè si tratta sempre ed egualmente di attributo che è essenziale al suggetto; e per conseguente è del pari impossibile che si dia l'uno senza l'altro.

558. *Raz.* — Ma la parità non corre. Trattasi, è vero, nell'uno e nell'altro caso di trarre una conseguenza generale dalle induzioni particolari, di cui è capace l'esperienza e la scienza umana: ma la conseguenza è fallace nel primo, e non già nel secondo; perchè quella, e non questa, esce fuori delle serie intermedie de' fenomeni, e presume di determinare le condizioni della totalità o sintesi ultima dell'universo (1).

Catt. — Corre anzi benissimo la parità. Il fatto particolare in cui ha suo fondamento l'induzione, è così accertato dall'esperienza e dall'osservazione in un caso come nell'altro. Se da una parte tutti li uomini e tutti i corpi che hai potuto esaminare, ti apparvero fuor d'ogni dubio parlanti quelli, estesi questi e gravi; dall'altra tutti li enti da te conosciuti, non v'ha nè anche per te verun dubio che sono contingenti. E la illazione generale ha la stesso valore e lo stesso rigore in ambidue i casi; poichè in virtù della stessa legge, per cui generalizzando si appropria la parola a tutti li uomini, l'estensione e la gravità a tutti i

(1) Pag. 16.

Digitized by Google

corpi, s'attribuisce pure la contingenza a tutti li enti mondiali. Fin qui non si esce fuori delle serie intermedie de' fenomeni nè in un caso, nè nell'altro; perchè conforme alla legge di natura si tengono tutte le serie, ed osservate ed osservabili, per omogenee.

Quanto poi alla clausula molta sonora, ma molto vaga e vuota, del determinare le condizioni della totalità o sintesi ultima dell'universo, è vera o falsa per tutti e due i casi. È falsa, se a quella determinazione si vuol dare un valore intrinseco, intensivo, equivalente ad una conoscenza piena ed adequata della natura del suo oggetto; chè allora tanto è impossibile all'uomo il determinare la totalità o sintesi ultima degli uomini e dei corpi, quanto degli enti mondiali. Ed invece è vera, se a quella determinazione vuolsi appropriare un valore estrinseco, estensivo, equivalente ad una semplice affermazione della convenienza di un qualche attributo a tutta una classe di cose; chè allora è tanto legitimo il determinare la totalità o sintesi ultima del genere supremo che abbraccia tutti li enti dell'universo, quanto del genere inferiore che comprende tutti i corpi, e della specie infima che contiene tutti li uomini.

559. *Raz.* — Tu però dissimuli il gran divario che passa fra l'induzione metafisica della dottrina cristiana, e l'induzione empirica delle scienze naturali. Ed è, che questa non esce mai fuori della serie totale dei fenomeni, a cui si applica: inferisce dalla proprietà di alcuni uomini o di alcuni corpi la proprietà di tutti li uomini o di tutti i corpi, ma non salta mai in un ordine sovrumano, nè sovracorporeo. Quella invece oltrepassa la serie degli enti, a cui si riferisce; e dalla esistenza di esseri contingenti vuol inferire l'esistenza di un essere infinitamente diverso, di un Ente necessario.

Catt. — Nè pur questo divario sussiste, ove si pareggi lo stato della questione in tutti e due i casi. Se

Digitized by Google

nell'uno si tratta di un attributo, e nell'altro della causa prima di tutta la serie degli enti o fenomeni rispettivi; certamente il divario sta, perchè in un caso si dovrà restar dentro, nell'altro invece uscir fuori dei termini di tutta la serie. Ma se per ambidue si fa questione dell'attributo, ti ho già mostrato che si rimane dentro della serie così nell'uno come nell'altro: quà nella serie degli uomini o dei corpi, e là nella serie degli enti mondiali. E se invece per ambidue i casi la questione cade su l'origine o causa prima di tutta la serie, bisogna assolutamente uscirne fuori tanto nell'uno, quanto nell'altro. Perocchè allora non si tratta più di un'induzione, per cui, data la proprietà di alcuni (uomini, o corpi, o enti mondiali), se n'inferisce ch'essa è proprietà di tutti; ma trattasi d'un'altra induzione, per cui, data l'esistenza del mondo umano (serie totale degli uomini), del mondo corporeo (serie totale dei corpi), del mondo universo (serie totale degli enti mondiali), si vuol determinare se ciascuna serie abbia o possa avere in sè e da sè stessa la ragione della propria esistenza. Se si ammette che l'ha, bisogna pur ammettere che l'ha sempre avuta o l'ha *ab aeterno*: altrimenti avrebbe dovuto cominciare ad averla ricevendola da qualche cosa esistente fuori e prima di lei; e quindi non l'avrebbe più da per sè: ciò che contradice all'ipotesi. Ma nessuna di quelle serie è eterna; perchè tutti li enti mondiali, e per conseguente tutti i corpi e tutti li uomini van suggetti alle condizioni e leggi del tempo e dello spazio; e sono però limitati nella loro durata e nella loro estensione (1). Hanno quindi un'esistenza finita, cioè non eterna: dunque la loro esistenza ebbe cominciamento, e v'è una causa che l'ha data loro, poichè nessuno può dare l'esistenza a sè stesso. Ed hanno un'essenza finita, cioè non perfetta; un'essenza che partecipa dell'essere, della realtà, ma non è tutto l'essere, tutta la realtà:

(1) V. Ult. Crit., I, c. VI, n. 165.

Digitized by Google

vi è dunque una causa, da cui l'han ricevuta. Sono quali sono, non per virtù loro propria, ma per opera d'una causa che li ha fatti quali sono; giacchè è tanto assurdo che un ente dia a sè stesso la propria esistenza, quanto la propria essenza. Dunque la causa d'una serie totale di enti non può essere un ente della serie stessa; perchè cadrebbe sotto la medesima condizione degli altri, ed avrebbe anch'esso bisogno d'una causa determinante insieme il cominciamento della sua esistenza e la forma della sua essenza.

Per trovare adunque la causa d'una serie intiera di enti conviene per necessità uscir fuori di essa, e cercarla in un ente di natura diversa, ma anteriore e superiore ad essa. Così è assurdo il supporre, che il primo uomo abbia avuto genitori umani, ed il primo corpo fattori corporei, ed il primo ente o elemento mondiale un produttore appartenente al mondo stesso; perchè sarebbe un supporre esistenti uomini avanti del primo uomo, esistenti corpi o elementi avanti del primo corpo o del primo elemento. Quindi la serie totale degli uomini dee aver la sua causa e il suo principio in un ente sovrumano, e la serie totale dei corpi in un ente sovracorporeo, e la serie totale degli enti mondiali in un ente sovramondano.

A questa legge ontologica si ribellano a parole, ma obediscono infatti, buono o mal loro grado, anche i tuoi scienziati più positivi. I quali se vogliono risalire all'origine delle cose, ed indagare donde e come avesse principio quella serie totale di enti che è oggetto della loro scienza (minerali, vegetali, animali.....) devono sempre uscir fuori della serie stessa, e cercarne la causa in un principio d'altra natura. Così cercano fuori della serie organica l'origine dell'organismo, fuori della serie animale l'origine della vita sensitiva, fuori della serie umana l'origine della vita intellettuale. Vero è ch'essi la ripongono in un principio inferiore, anzichè superiore, e pretendono di derivare l'uomo da un bruto, ed ogni organismo vivente da un mecanismo

Digitized by Google

fisico. Ma questo procedere assurdo non toglie ch'essi medesimi riconoscano e seguano la legge ontologica, che tu mostri d'ignorare.

Il tuo argumento non è dunque un'applicazione, ma una contrafazione del metodo induttivo. E lo falsa doppiamente. In primo luogo, perchè gli prescrive una regola impossibile ad eseguirsi. Prescrive che se lo antecedente non contiene l'enumerazione di tutti i termini e reali e possibili d'una serie, non possa il conseguente affermar nulla di tutta la serie in generale. Or questa regola è evidentemente assurda, perchè richiede ciò che supera tutte le potenze della mente umana; onde il subordinare ad essa la legitimità del metodo induttivo, equivale ad abolirlo, ossia a dichiarare che ogni induzione è un raziocinio logicamente e psicologicamente impossibile ed assurdo. Anzi equivale ad abolirlo, dato anche il caso che la regola venisse eseguita; perchè ove l'antecedente contenga tutti i termini della serie, il conseguente o sarà una pretta tautologia, o una vera e propria deduzione; sicchè in ogni caso non v'ha più nulla di quel procedimento dal particolare al generale, che è la forma specifica del raziocinio induttivo.

Ed in secondo luogo, lo falsa perchè gli vieta di uscir fuori della serie de' termini, allorchè si tratta di cercare l'origine o causa prima, non dell'uno o dell'altro termine, ma della serie stessa. Or questo divieto è parimente assurdo; poichè o richiede ancora che l'induzione facia l'impossibile (trovi nella serie ciò che non può esservi), o non facia il necessario (non esca fuori della serie a cercare ciò che non può trovarsi se non fuori di essa). Dunque è sempre in ogni caso disconosciuta e distrutta la forma essenziale del raziocinio induttivo; poichè o gli si ordina di fare quel che non può, o gli s'interdice di fare quel che deve.

560. *Raz.* — Ti ricorda, che il tema della nostra

Digitized by Google

disputa non comprende la teorica dell'induzione; e però quali che sieno i miei errori circa le regole del processo induttivo, non detraggono nulla alla forza del mio argumento. Con esso io voglio soltanto riprendere l'uso, che fanno dell'induzione i tuoi dottori nella prova dell'esistenza di Dio. E che quest'uso sia illegitimo, apparisce dal fatto stesso delle loro conclusioni. Le quali in sustanza non valgono meglio di quelle dei loro avversarj; dacchè è tanto imaginario e chimerico il Dio dei teologi cristiani, quanto lo spirito o l'idea o la ragione universale dei panteisti; li atomi, le molecole, le forze vitali dei materialisti, ecc. Son tutti sistemi ipotetici e vani, perchè pretendono tutti più di quel che possa la ragione; pretendono di determinare un'incognita che è inconoscibile, e di risolvere un problema che è insolubile (1).

Catt. — E tu osi dare a questo tuo giudizio che è, a dir poco, un'insensataggine, il valore di un *fatto?* cioè di una realtà eminentemente positiva, oggettiva, sperimentale? Ragguagliare, quanto al concetto di Dio, il cristianesimo co 'l panteismo ideale, è già un'esorbitanza intolerabile; poichè fra il Dio personale dell'uno e il Dio impersonale dell'altro v'ha una differenza, un'opposizione tanto essenziale e sustanziale, che il primo è sommamente conforme, laddove il secondo è affatto contrario a quel concetto di Dio, che ben può dirsi naturale, se non innato, alla mente umana. La quale se lo forma spontaneamente co 'l primo esercizio della ragione, in tutti i tempi e in tutti i luoghi, presso ogni popolo e nazione del mondo: concetto di Dio come Ente supremo, principio e fine, autore e legislatore dell'universo, potenza e sapienza infinita, bontà e giustizia assoluta.... Or tutti questi attributi repugnano ad un'entità astratta, ideale, universale, e non convengono se non ad una realtà concreta, sussistente, personale per eccellenza. Raggua-

(1) Pag. 16.

Digitized by Google

gliare poi il cristianesimo al materialismo, la dottrina del più puro teismo a quella dell'ateismo più abjetto, lo spirito creatore all'atomo corporeo, per dichiarare tanto imaginario e chimerico il Dio de' teologi cristiani, quanto il fato o il caso de' filosofi atei e materialisti, non è soltanto una stravaganza, ma (non trovo termine più benigno) una bestialità. E se il razionalismo non si vergogna di proferirla, convien dire che il furore settario abbia in lui spento co'l lume dell'intelletto anche il senso del pudore.

Nè a cessar il vitupero di quel ragguaglio fra cristianesimo, panteismo e materialismo, può giovarti la scusa, che tutti cotesti sistemi si assimigliano nel pretendere più di quel che possa la ragione. No, signore, nè anche per questo rispetto non c'è simiglianza ed eguaglianza fra essi, ma diversità e contrarietà. Ciò che pretende il panteismo ed il materialismo, non è *sopra,* ma è *contra* la ragione; perchè tanto l'uno co' l ripetere l'origine di tutta la realtà dell'universo da un elemento ideale, quanto l'altro co'l derivare lo spettacolo di tutto l'ordine del mondo da un elemento materiale, rinegano i principj di causalità e di contradizione, cioè pretendono che la ragione rineghi sè stessa. All'incontro il cristianesimo, come sistema filosofico, non pretende mai nulla che sia nè *contra,* nè *sopra* della ragione; perchè tutta la sua dottrina consta di principj o fatti d'evidenza dimostrativa. Le sue esigenze son quelle, nè più nè meno, di ogni filosofia, di ogni scienza. E come sistema teologico, insegna bensì verità sovrarazionali, ma nulla mai di antirazionale; perchè non esige che si credano dogmi superiori alla ragione, se non dopo di aver in buona regola dimostrato, che quella credenza è pienamente conforme alla ragione. E se non può razionalmente dimostrare la verità intrinseca dei dogmi, che son di lor natura *sopra* alla ragione, non manca però di provare razionalmente, che non sono *contra* la ragione, dimostrando come tutte le objezioni, vecchie e nuove, mosse dall'incre-

Digitized by Google

dulità per dichiararli assurdi, si risolvano in sofismi, che per poter impugnare le verità di fede devono prima ribellarsi dalle leggi della stessa ragione.

Quanto poi all'ultima pretensione, onde tu accusi promiscuamente quei sistemi, di voler determinare un'incognita inconoscibile e risolvere un problema insolubile, poco mi cale di sapere se sia giusta l'accusa contro degli altri; ma per rispetto al cristianesimo, essa è una pretta sofisteria per equivocazione di termini. Tu chiami incognita inconoscibile e problema insolubile l'esistenza e li attributi di Dio. Or anzitutto non è da confundere la questione dell'esistenza con quella degli attributi. La prima non solamente non è insolubile, ma è risolta con una copia di dimostrazioni così rigorose ed esatte, che nessuna questione filosofica ha mai ricevuto una soluzione cotanto adequata. E se il razionalismo lo nega, che importa? Lo scetticismo ha negato ben altro: ha negato tutte quante le tesi e le dimostrazioni di tutte quante le scienze. Ma come i sofismi scettici non provan nulla contro la verità dei principj e la certezza delle conclusioni, in cui si fondano e con cui si costruiscono le scienze; così nè anche i sofismi razionalistici tolgon nulla alla verità e certezza dell'esistenza di Dio. E questo capitolo della nostra controversia te ne farà persuaso e convinto, purchè tu non sia già risoluto di non lasciarti convincere, nè persuadere.

La seconda questione invece ammette e richiede diversa risposta, secondo il significato diverso de' suoi termini. Se *inconoscibile* vuol dire incomprensibile, ossia ciò di cui non si può aver una cognizione comprensiva, una cognizione così piena ed intera ed assoluta da farci conoscere il suo oggetto quanto è conoscibile; e se *insolubile* vuol dire non solubile in modo definitivo da non lasciar più nulla a sapere, nè a domandare: allora è verissimo che Dio è inconoscibile, ed il problema teologico è insolubile. Se non che questa insolubilità, questa inconoscibilità non è mica una sco-

Digitized by Google

perta, una rivelazione del moderno razionalismo o criticismo; ma è una notizia, che la filosofia e la teologia ragionevole sapeva benissimo fin dal primo instante che potè concepire una prima idea razionale di Dio. All'opposto, se inconoscibile significa ciò che non si può conoscere in nessun modo, nè totale, nè parziale, ciò di cui non si può avere nessuna idea, nè chiara e distinta, nè oscura e confusa; e se insolubile significa non capace di soluzione d'alcuna specie, nè assoluta e apodittica, nè relativa ed approssimativa: allora è falsissimo che Dio sia inconoscibile, ed il problema ontologico sia insolubile. Quella inconoscibilità è smentita da coloro stessi che la sostengono; giacchè per sostenerla devono parlare e parlano anche troppo di Dio. Dunque lo pensano; dunque ne hanno pure qualche nozione: altrimenti come potrebbero mai parlarne? O hanno essi per avventura la facoltà di parlare d'una cosa che non possono pensare? E quella insolubilità è smentita dalla filosofia del cristianesimo, anzi del teismo in generale, la cui dottrina intorno ai primarj attributi metafisici di Dio è una teoria, che certamente non arriva a comprendere l'essenza divina ed a risolvere ogni possibile problema intorno a Dio; ma giunge tuttavia a stabilire una nozione dell'essere divino, la quale è sufficiente ad appagare quaggiù la ragione che voglia ragionare, e non sofisticare: una teoria insomma così ben ragionata e ragionevole, come le più perfette teorie di ogni scienza naturale.

Vedi adunque che fra i due estremi da te supposti: conoscenza assoluta o nessuna conoscenza, soluzione adequata o nessuna soluzione, c'è di mezzo la via molto spaziosa e molto commoda di una conoscenza imperfetta e di una soluzione relativa, quale appunto si conviene alla mente umana nelle condizioni della sua vita terrestre.

Ma circa la prova metafisica dell'esistenza di Dio non hai altro da opporre? La sua forza sta principalmente nell'impossibilità di supporre, che la serie

Digitized by Google

dei fenomeni mondiali sia una progressione o successione infinita; perchè il concetto stesso di un numero infinito è assurdo. Dunque o l'infinità numerica degli enti contingenti, o la realtà assoluta di un Ente necessario: ma non si può ammettere la prima; dunque si deve ammettere la seconda. È un argumento di rigore matematico: e tu lo neghi?

561. *Raz.* — No, anzi lo concedo di buon grado. Il mondo in sè stesso non può essere che finito, e quanto ai momenti della sua durata, e quanto ai punti della sua estensione, e quanto alla somma dei fenomeni, cause ed effetti, che lo costituiscono. Ma che vale, se i suoi limiti sfuggono alla nostra conoscenza? La questione non cade già su 'l mondo preso in sè stesso, ma su 'l mondo percepito da noi; e se sotto il primo rispetto possiam dire, che il mondo non è infinito, ma finito, onde per necessità dev'esserci un principio della sua esistenza e di tutte le sue determinazioni; sotto il secondo rispetto però dobbiam dire, che il mondo per noi non è nè infinito, nè finito, ma bensì indefinito, poichè non ci è dato di pervenire giammai a quel principio primo, in cui risiede la ragione dell'essere suo (1).

Catt. — Misera e vana scappatoja! Tu ripeti qui la distinzione kantiana (e questa sì, che è davvero un arzigogolo!) fra il mondo *in sè* ed il mondo *per noi;* ma non ti giova punto, come punto non giovò al tuo maestro. Perocchè del mondo, nè di altro oggetto qualsiasi, in quanto non è percepito o pensato da noi, non possiamo dir nulla di nulla: onde qualunque cosa volessimo dirne, sarebbe un parlare senza esprimere nessuna idea, cioè parlare senza parlare. Dunque l'opposizione fra il mondo in sè ed il mondo per noi, nel senso che l'uno escluda l'altro (ed è l'unico senso ammissibile, quando si ammetta un'opposizione fra essi

(1) Pag. 17.

Digitized by Google

due), è insussistente, è fittizia e imaginaria. Essa si fonda nella critica kantiana della conoscenza in generale, da te già esposta nella *Filosofia delle scuole italiane,* e già da me esaminata e confutata a suo luogo (1). Aggiungo ora, che la nostra questione è appunto quella che tu scarti, e non quella che tu assumi. Ed invero, come generalmente di ogni oggetto, così del mondo in particolare, allorchè si domanda qual è, vuolsi propriamente sapere ciò ch'esso è in sè, nella sua realtà, nella sua natura, e non mica ciò che esso è in noi, nella sua apparenza a noi, nella rappresentazione o nell'imagine che se ne forma in noi. Chi a tale domanda rispondesse: — Il mondo preso in sè mi è affatto ignoto; ma il mondo da me percepito e concepito non è infinito, nè finito, sibbene indefinito. — Scusate, gli replicherebbe l'interrogatore, ciò che a me importa di conoscere, non è già quale sia suggettivamente la vostra percezione o rappresentazione mentale, ma bensì quale sia oggettivamente la natura reale del mondo. E dacchè questa notizia vi è ignota, tenetevi pur quella: me la darete quando ve la domanderò. O vorreste forse offrirmi l'una per l'altra? Lo scambio sarebbe una canzonatura; ma se a voi può garbare la parte del canzonatore, sapiate che a me non accommoda quella del canzonato. —

Or bene, la risposta che tu dai a quella domanda, è assai più illusoria e derisoria. Da un lato confessi di sapere che il mondo in sè e per sè è realmente e necessariamente finito; e dall'altro dichiari che non sai nè puoi sapere quale sia il mondo in sè stesso, ma puoi soltanto conoscere ed affermare qual è il mondo per noi, cioè conforme all'imagine o all'idea che ne abbiamo in mente; e conosci ed affermi che come tale il mondo non è infinito, nè finito, ma indefinito. Questa risposta con la sua tesi ed antitesi è un tal portento di contradizione, che mi stupisce come mai tu possa

(1) V. Ult. Crit., I, c. V.

Digitized by Google

darla su 'l serio, e credere che io su 'l serio possa riceverla. Dunque tu sai qual è il mondo in sè stesso, mentre non puoi saperlo? E non puoi dirlo, mentre lo dici? Puoi dire che il mondo in sè stesso è finito, e non puoi dire che è finito il mondo per te? Dunque il mondo è per te l'opposto di quel che è in sè? E ciò che affermi dell'uno devi negarlo dell'altro? Ma quando affermi che il mondo in sè stesso è finito, pensi tu o non pensi quello che affermi? Se non lo pensi, la tua affermazione è un suono, che non appartiene al linguaggio umano. E se lo pensi, il mondo è per te quale è in sè, vale a dire che il mondo è così finito nel tuo concetto come nella sua realtà.

O vuoi forse introdurre un'altra opposizione fra i due concetti, che tu medesimo hai espresso: concetto oggettivo del mondo come in sè finito, e concetto suggettivo del mondo come per noi indefinito? Ed allora o l'uno o l'altro dei due concetti è falso, non potendo esser veri ambidue. Ma il primo è vero, perchè è conforme al suo oggetto, ossia rappresenta al tuo pensiero il mondo qual è nella sua realtà; e vuol dire che il mondo è finito per te come è finito in sè stesso. Dunque il secondo è falso, perchè non è conforme, ma contrario al suo oggetto; rappresenta indefinito il mondo finito, ossia non lo rappresenta qual è, e lo rappresenta quale non è. E però il costrutto ultimo della tua famosa distinzione è questo: dichiarare falso quel concetto del mondo *in sè* che sapevi esser vero; e gridar vero quell'altro concetto del mondo *per noi* che sapevi esser falso!...

Quanto poi all'argumento che rechi infine a sostegno della tua objezione, mi hai già levato tu stesso l'incommodo di confutarlo. O non mi hai dichiarato espressamente, che il mondo in sè stesso è finito? E non hai così determinato con tutta certezza l'*essere suo?* Nè certamente per venire a tal determinazione ed a tal dichiarazione ti fu mestieri d'essere prima *pervenuto* in via regressiva fino al suo *principio primo.* O come

Digitized by Google

va dunque che ora non sai più ciò che testè confessavi di sapere? L'impossibilità di percorrere tutte le serie degli enti mondiali non ti vietava di affermare che è finito il mondo in sè stesso; e poi non ti permette di dire ch'esso è finito per noi? Ma quando si è potuto dire che il mondo in sè stesso è finito, si è pur detto insieme ch'esso è anche finito per noi: salvochè in nome d'una logica di nuovo conio, non ti creda lecito di ragionare così: — So che il mondo in sè stesso è finito, e non già indefinito; ma so pure che il mondo per me è indefinito, e non già finito. Con la prima proposizione affermo qual è il mondo nella sua realtà, ma con la seconda affermo qual esso è nel mio concetto E poichè le due nozioni si contradicono, è troppo evidente che la seconda va anteposta alla prima, ossia che la nozione reale e vera non conta nulla, e la nozione imaginaria e falsa vale tutto! —

Mi rimane ancor da opporre alla tua objezione un argumento perentorio, con cui li apologisti replicano...

562. *Raz.* — È nota anche a me la replica loro. Dicono, come tu già mi dicesti, che non è d'uopo percorrere ed abbracciare tutte le serie dei contingenti prima di indurne l'Ente necessario, perchè la contingenza è un attributo essenziale degli esseri tutti, che fan parte del mondo; e quindi anche il loro complesso totale rimarrá sempre contingente, sempre relativo, ed implicherá sempre l'esistenza di un Ente assoluto (1).

Catt. — E questa replica non ti sembra irrefragabile?

Raz. — No, non distrugge punto la mia objezione. Perocchè dell'essenza delle cose noi ne sapiam tanto, quanto della loro causa ed origine prima, cioè nulla affatto. E non è a dire per ció, che la natura del tutto possa essere diversa da quella delle parti, e che il mondo, preso nella sua sintesi o complesso totale, possa aver in sè medesimo quella necessità assoluta

(1) Pag. 17.

Digitized by Google

d'esistenza, che non ha ciascuno de' suoi elementi per sè stesso. Vuol dire solamente, che l'appello alle proprietà essenziali è un nuovo paralogismo; perchè... (1).

Catt. — Prima di udire il tuo perchè lasciami notare un'altra singolare contradizione in questo tuo ragionamento. Nella prima proposizione asserisci che *non sapiam nulla affatto dell' essenza di nessuna cosa,* senza restrizione nè eccezione, cioè di *nessuna* assolutamente, e assolutamente *nulla.* Ed è un' iperbole così sperticata, così tracotante, che non ti sarebbe mai uscita di bocca, se ne avessi compreso il significato. Il quale, in buona sustanza, è la negazione non solo della scienza d'ogni specie, ma della conoscenza in genere. Perocchè secondo la dottrina communissima delle scuole, l'essenza è ciò per cui una cosa è quella che è; ciò che la costituisce in una determinata specie; ciò che la distingue da ogni altra; ciò che è principio e suggetto di tutte le sue proprietà; ciò che si concepisce primamente in essa e di essa. Li scolastici la chiamavano anche *quiddità,* perchè essa risponde alla domanda *quid res sit:* domanda a cui non si può dare risposta finchè s'ignora *che cosa sia* quella; ma quando si sapia *che cos'è,* la risposta dice qual è la sua essenza, e lo dice in modo più o meno confuso, secondochè è meno o più proprio il nome con cui la denota; ed in modo più o meno distinto, secondochè è più o meno esatta la definizione che ne dà.

Con queste semplici dichiarazioni del termine *essenza* diviene manifesta l'enormità della tua asserzione. Non v'ha scienza di un oggetto qualsiasi, se non inquanto si conosce distintamente che cosa egli è, vale a dire, si conosce non solo quali sieno li elementi e li attributi che lo costituiscono, ma in virtù di quali principj e cause e leggi lo costituiscono. Ora questa cognizione scientifica dell'oggetto non è altro

(1) Ibid.

Digitized by Google

che una cognizione distinta della sua essenza. Dunque il dire che è ignota affatto l'essenza d'ogni cosa, equivale a dire che non si dà, nè può darsi scienza di nessuna cosa. Anzi la negazione va più oltre, ed esclude non che la scienza propriamente detta, la cognizione scientifica in ispecie, ma anche la semplice cognizione in genere. E la prova è facile e chiara. Non si conosce in nessun modo un oggetto, se in qualche modo non si sa dire che cos'è; e non può dirsi che cos'è, se non inquanto si distingue in qualche modo da ogni altro, cioè se non si conosce qualche sua nota commune (qualche genere o specie a cui esso appartenga), e qualche sua nota differenziale (qualche proprietà che appartenga ad esso e non ad altri). Ma questa cognizione, per vulgare e rudimentale che sia, non è mai altro che una nozione, confusa e vaga quanto si voglia, pur sempre una certa nozione dell'essenza del suo oggetto. Dunque il dire che non si conosce assolutamente l'essenza di nessuna cosa, equivale a dire che non si conosce assolutamente nulla. E si chiama razionalismo un sistema che conduce dritto e difilato a questo suicidio della ragione umana! Anzi, peggio ancora; poichè una ragione, che in luogo di confessare semplicemente la verità, e dire come dice chiunque non abbia smarrito il buon senso: — Non di tutte le cose mi è nota l'essenza; di molte, sì, ne ho una nozione vulgare; ma nozione scientifica, di poche; e nozione adequata e perfetta, di nessuna; — si lascia andar fino a conchiudere: — Non ho e non posso avere nè scienza, nè conoscenza di nulla; — è una ragione che non solo uccide, ma disonora sè stessa.

Tu, non v'ha dubio, salvi la tua ragione da cotesto disonore e suicidio, ma a patto di smentire perpetuamente con la pratica il principio della tua teoria; poichè le tante cose di cui parli, certamente le conosci o credi almen di conoscerle, e sovente, se non sempre, con quella forma di cognizione che per te è scienza

Digitized by Google

e cima di scienza. Dunque co'l fatto stesso della tua polemica tu mostri di conoscere (molto o poco, bene o male, realmente o illusoriamente, qui non importa) l'essenza di molte cose: altrimenti converrebbe dire, che tu parli senza mai sapere che cosa sia ciò che tu dici.

Ed un bel caso, fra i molti e moltissimi, di questa contradizione della tua pratica alla tua teoria, si è la seconda proposizione di quello stesso ragionamento, che ho qui alle mani. Mentre nella prima tu neghi la cognizione dell'essenza di qualsiasi cosa, ecco che nella seconda tu affermi che il mondo non può non essere così contingente nel suo tutto, come è in ciascuna delle sue parti. Tu dunque conosci non solamente l'essenza fisica del mondo (sai qual è, sai che è contingente), ma anche l'essenza metafisica, poichè sai quale dev'essere, sai che non può non essere contingente, sai che la sua non-contingenza è impossibile. E questa impossibilità dove può mai trovare la sua ragione logica ed ontologica se non nell'essenza del mondo stesso? cioè nella repugnanza assoluta dell'essenza del mondo co'l non essere contingente? Ma se, per tua confessione, il mondo come contingente non ha, nè può avere in sè medesimo il principio della sua esistenza; deve dunque averlo da un Ente necessario. E se come temporaneo non potè cominciar ad esistere da per sè; dunque non esiste se non inquanto ha ricevuto l'esistenza da un Ente eterno. È questa la conseguenza più legitima, più rigorosa ed apodittica, che la logica abbia mai insegnato a tirare.

Tu invece mi annunziavi ch'essa è un nuovo paralogismo. Orsù ripiglia il tuo discorso, e dimmi il perchè della tua strana sentenza.

563. *Raz.* — Eccolo: è un paralogismo l'appello alle proprietà essenziali, perchè noi non faciamo già dell'universo un ente infinito in atto ed in realtà, che porti seco un principio necessario ed assoluto d'esi-

Digitized by Google

stenza; ma rincalzando l'argumento già indicato, sosteniamo che è impossibile alla mente umana di percorrere i singoli termini d'ogni serie di enti o fenomeni che compongono l'universo; impossibile pertanto di arrivare giammai a quell'ultima totalità, che li comprende tutti in un concetto assoluto; ed impossibile infine di determinare positivamente il principio o la causa, che ha fissati i limiti, stabilite le leggi, e costituita la natura del mondo (1).

Catt. — Ed è questa la risposta che dovea distruggere l'argumento principale degli apologisti? Ma essa non lo tocca nè pure: è una risposta che non risponde nulla. Ti eri impegnato a dimostrare, che « l'appello alle proprietà essenziali » è un paralogismo; e per ciò avevi l'obligo di confutare: **a**) o la maggiore di quell'argumento, cioè il principio ontologico che le essenze generiche e specifiche delle cose sono universali, necessarie, immutabili; e che quindi dall'essere una certa proprietà essenziale ad *alcune*, se ne inferisce per una conseguenza di rigore matematico, ch'essa è pur essenziale a *tutte* le cose della stessa specie e dello stesso genere; **b**) o la minore, cioè l'applicazione del principio agli enti mondiali, per dimostrare che la contingenza non è proprietà essenziale di nessuno, ovvero, che dall'essere ad alcuni essenziale non si può rettamente conchiudere che sia essenziale a tutti. Ora tu passi sotto perfetto silenzio e minore e maggiore; e quindi non che tu risolva il nostro argumento in un paralogismo, lo lasci pienamente intatto ed inconcusso. Ti diverti invece a contraporgli tre impossibilità, le quali non posson nulla nè contro quell'argumento speciale, nè contro la tesi generale dell'esistenza di Dio:

1.ª Impossibilità di percorrere tutti i termini d'ogni serie di enti mondiali;

2.ª Impossibilità di comprenderli tutti in una sintesi totale, o in un concetto adequato ed assoluto;

(1) Pag. 17-18.

Digitized by Google

3.ª Impossibilità di determinare positivamente il principio, la causa suprema del mondo.

Ora le due prime sono una semplice e nojosa ripetizione di quel che hai già detto e ridetto pocanzi, e che io ho confutato, parmi, in modo irrepugnabile. Del resto, vuoi convincerti da te stesso del tuo torto? È molto facile: applica quella doppia impossibilità a tutti i tuoi discorsi, in cui ti occorre d'affermar qualche cosa universalmente di qualsiasi genere o specie di cose; e ti troverai ridutto a non poter più affermare nessuna proprietà specifica, nè generica di nessuna classe di cose, cioè condannato a non poter più parlare di nulla, a doverti far muto per non contradire alla legge da te stesso promulgata.

Quanto poi all'ultima impossibilità, spieghiamoci. Con quel *determinare positivamente* che cosa s'intende? Se s'intende una teoria, che determini l'essenza e li attributi della causa prima del mondo co'l metodo *positivo* (cioè empirico-matematico, per via di sperimento e di calcolo), onde le scienze fisiche e naturali determinano le cause, condizioni, forze, leggi della produzione di qualcuna fra le rispettive serie di fenomeni a loro meglio note: certamente è cosa impossibile. Ma i filosofi e teologi cristiani lo sapevano ed insegnavano nelle loro scuole molti secoli avanti di Kant e del suo criticismo. Per loro, quel principio causale è Dio; e Dio, ente eterno ed infinito, è così assoluto e nel suo essere e nel suo operare, da escludere ogni possibilità di qualsiasi dipendenza verso qualsiasi causa, forza, legge esteriore a lui, e capace d'influire comechesia nella sua natura e ne' suoi atti. Dunque il concetto stesso d'una teoria positiva della produzione del mondo per opera di Dio, è la più assurda delle assurdità imaginabili. Se invece s'intende una dottrina, che dall'esistenza reale e dalla natura contingente del mondo inferisce positivamente (nel senso antico e non già nel moderno, per forza di raziocinj d'evidenza metafisica e non già di sperimenti

Digitized by Google

e di calcoli) la sussistenza di Dio e la realtà di que' suoi attributi, che sono così immedesimati con la sua sussistenza da non potersi nè men concepire l'una senza li altri; talchè in virtù del principio di causalità, il mondo non esiste se non inquanto è prodotto da Dio, e però l'esistenza di Dio come ente necessario, infinito, eterno, assoluto è ancor più certa ed evidente che l'esistenza del mondo come contingente, finito, temporaneo: allora è cosa non solo fattibile, ma bella e fatta sin dal primo dì che apparve su la terra un filosofo cristiano, anzi un filosofo teista.

Così ho risposto per filo e per segno a tutte le tue objezioni su questo punto. Vorresti tu, prima di passar ad un altro, rispondere ad una mia domanda?

Raz. — Volontieri.

Catt. — Dacchè a tuo avviso è falso il concetto che abbiamo noi del mondo e della sua contingenza, per cui esso è con tutto l'essere suo dipendente da Dio; qual è dunque per te il concetto vero? ossia che cos'è, a tenore del tuo razionalismo, il mondo? e qual è la ragione ultima della sua esistenza?

564. *Raz.* — Per noi il mondo è quello che è, ed è perchè è: ogni altra ragione della sua essenza ed esistenza non può essere che una sofisticheria o una illusione (1).

Catt. — Ecco una conclusione eminentemente degna delle premesse da cui l'hai ricavata. Passi pure il primo membro della tua formula, che è la più innocua ed inutile applicazione del principio d'identità, e conviene tanto al mondo, quanto ad ogni cosa reale e possibile: *Il mondo è il mondo,* come il pane è il pane, il sole è il sole, ecc. Fin qui del tuo concetto ne so men di prima.

Ma non è da lasciar passare il secondo membro, e per due buone ragioni:

(1) Pag. 18.

Digitized by Google

a) Perchè contradice formalmente alla tesi, che tu stesso hai già conceduta ed ammessa per vera: Il mondo non può avere in sè medesimo il principio o la ragione della sua esistenza. Dunque è falsa anche per te la formula: *Il mondo è, perchè è,* siccome quella che verrebbe a dire: Il mondo esiste, perchè esiste, ossia non v'è altra causa o ragione dell'esistenza del mondo fuorchè la sua esistenza medesima; e quindi la ragione o il principio dell'esistenza del mondo è nel mondo stesso, cioè il mondo ha in sè necessità d'esistenza (è *ens a se,* e non *ab alio*): che è la pretta ed esatta contradittoria di quella tesi pur da te professata.

b) Perchè se la formula vale per il mondo *preso nella sua sintesi totale,* deve egualmente valere per *ciascuno de' suoi elementi,* avendo tu dichiarato in termini espressi, che per rispetto all'esistenza son tutti in un'eguale ed identica condizione: « non poter il mondo avere in sè medesimo quella necessità assoluta d'esistenza, che non ha ciascuno de' suoi elementi per sè stesso ». Ma se questa dichiarazione non impedisce di troncare ogni questione su l'origine del mondo, sentenziando ch'esso *è perchè è;* sarà del pari finita ogni questione su l'origine di qualsiasi cosa con una sentenza dello stesso tenore; e basterà dire, per esempio, dell'animale, della pianta, del vento, del ghiaccio, ecc., che è perchè è, senza bisogno d'altro, per chiudere la bocca a tutti i curiosi. E benone! C'è tuttavia un guajo. Fra i curiosi del perchè tiene il primo primissimo posto la scienza. Vorrà ella rassegnarsi a tacere? Vorrà chiamarsi paga e soddisfatta di quel bravo perchè, in modo da riconoscere in esso la ragione sufficiente, anzi ultima e suprema dell'origine d'ogni cosa? e da rinunciare una volta per sempre ad ogni altro modo e grado di sapere? In tal caso sarebbe finita, non che la metafisica, ma tutta quanta la filosofia, anzi la scienza in genere; poichè la cognizione umana non potrebbe più uscire dai confini della

Digitized by Google

sapienza infantile, che quando ha detto: Sì perchè sì, e no perchè no, crede d'aver detto tutto, e di non lasciar più nulla da domandare e da sapere a nessuno. E tale esterminio della scienza dovrebbe essere una gloria, un trionfo del razionalismo!... pura opera della ragione purissima, venuta a salvare la ragione umana da ogni pericolo di sofisticheria e d'illusione!...

Ripiglia la tua critica.

II.

Prova fisica.

565. *Raz.* — Della seconda prova, che li apologisti chiamano fisica, ci sbrigheremo più brevemente. Essa consiste nel dedurre l'esistenza di Dio come Ente sapientissimo, dall'ordine e dalla bellezza dell'universo. È chiaro che s'applicano a questo le considerazioni che abbiamo fatte su l'altro argumento (1).

Catt. — Ma l'altro fu da te almanco riferito, ed in modo da non detrarre punto alla forma e forza sua propria. Di questo invece ti sbrighi lesto lesto, sì che a mala pena lo enunci vagamente e superficialmente come tesi, ma come prova tu lo salti senza più; non ti degni nè anche di indicare dove si fondi, nè come proceda; e passi incontanente alla critica, la quale dee ben apparir sempre vittoriosa, poichè è la sola che parla. Tuttavia udiamola.

566. *Raz.* — Tutto ciò che noi conosciamo dell'ordine mondiale, e particolarmente del terrestre, è il risultato delle forze proprie d'ogni specie di enti, e costitutive della varia loro natura. Ma quale sia il principio o la causa, da cui ebbero e l'origine e la legge, è un problema che s'immedesima con quello

(1) Ibid.

Digitized by Google

della causa o principio dello stesso universo, e non può ricevere da noi alcuna soluzione positiva (1).

Catt. — Ed ecco tutto! è tutta qui la parte filosofica o scientifica, qui consiste tutta la sustanza e la forza della tua confutazione! Oh! è ben poco, troppo poco, in verità, per abbattere un argumento, il quale ha un carattere tutto suo d'evidenza così spontanea, che sembra tutt'uno co' principj più elementari della ragione e co' dettami più intuitivi della coscienza; come d'altra parte apre un immenso campo alle più nobili e sublimi speculazioni, a cui possa elevarsi l'intelletto umano: campo ove si esercitò stupendamente l'ingegno de' più valenti ed insigni cultori che s'avesse la filosofia antica e moderna, pagana e cristiana, con tale e tanta copia di osservazioni e descrizioni, meditazioni e contemplazioni, che raccolti insieme i libri che ne son pieni, basterebbero a comporre una giusta biblioteca.

Ma quel pochissimo che tu ne dici, fosse almen buono! Ti contenti di asserire quasi a titolo di assioma, che « tutto quanto noi conosciamo dell'ordine mondiale, e particolarmente del terrestre, è il risultato delle forze proprie d'ogni specie di enti »: ed è un'asserzione così temeraria, che non dovrebbe tornar lecita nè anche ad un razionalista, il quale si facesse coscienza di non dire se non quello che sa, e di sapere quello che dice. A convalidare questo giudizio non ho d'uopo di lunghe e speciali dimostrazioni: poche avvertenze generali saran più che sufficienti.

a) L'ordine mondiale, in primo luogo, è un meccanismo. Certi elementi materiali (li atomi, secondo l'ipotesi più communemente seguita dalla scienza moderna), messi in moto da certe forze che operano costantemente conforme a certe leggi (forze e leggi di attrazione e repulsione, azione e reazione, gravità e affinità, ecc.), producono i corpi celesti co' loro si-

(1) Ibid.

Digitized by Google

stemi, e i corpi terrestri co' loro fenomeni d'ogni sorta. Se v'ha cosa innegabile e indubitabile, certo è questa, che nel mecanismo mondiale v'ha qualche cosa di ordinato e regolato da leggi, le quali furono e sono sempre oggetto di ammirazione allo spirito umano. Ora dond'ebbe la materia e come ebbe quelle forze, quei moti, quelle leggi, da cui proviene l'ordine del mondo con tutte le bellezze e le maraviglie della natura? Da sè stessa, no; perchè oltre le parecchie altre ragioni perentorie, la materia appunto come materia, cioè cosa estesa, figurata, mobile, divisibile, ecc., cade necessariamente sotto le categorie dello spazio e del tempo e del numero. È dunque finita nella sua estensione e nella sua durata; la sua esistenza ebbe dunque cominciamento; dunque non se la potè dare da per sè, ma la ricevette da un principio superiore; e per conseguente tutto ció ch'essa è e che fa, lo è e lo fa in virtù del principio che ne ha determinata l'essenza e l'esistenza. E questo principio qual è?

Non v'ha ordine senza un ordinatore, non v'ha legge senza un legislatore: tal è la credenza perpetua e universale del genere umano, che l'attinge da uno de' più spontanei ed immediati dettami del senso commune. Vero è che certi dottoroni e dottorelli di scienza positiva ed empirica, rinovando oggidì in nome del progresso scientifico una stravaganza, una stoltezza che facea ridere e stomacare li antichi, han ripescato un ordinatore e legislatore dell'universo, propriamente degnissimo di loro e della loro scienza; ed è il **caso**! Ma con cervelli così ben condizionati, che rigettano come assurdissima l'idea di far autore del mondo un Dio, mentre accolgono come sapientissima l'idea di fare artefice del mondo un caso, non occorre disputare: essi non parlano la nostra lingua, nè noi la loro. Lasciamoli andare, e ripigliamo il nostro discorso.

Non può essere principio d'ordine e autore di leggi se non una mente, un'intelligenza. Perocchè l'ordine è un sistema di mezzi, che devono cooperare al con-

Digitized by Google

seguimento d'un fine prestabilito; la legge (nel senso quà inteso di legge cosmica, legge naturale) è un sistema di determinazioni, che devono concorrere alla produzione di un effetto prefisso. E sistema è l'unità d'una pluralità: pluralità di mezzi nell'unità del fine, pluralità di determinazioni nell'unità dell'effetto. Dunque ad introdurre un ordine, una legge, un sistema nel mecanismo mondiale si richiede un principio capace di ridurre nell'unità di un fine o di un effetto la moltitudine innumerevole degli elementi materiali con tutte le loro forze e con tutti i loro moti: riduzione che non può venir eseguita se non inquanto venne prestabilita; e suppone quindi un principio che abbia presenti a sè tutti insieme quei moti, quelle forze, quelli elementi; e possa e sapia raccoglierli tutti e adunarli e distribuirli e consertarli in un disegno, ove a tutti sia assegnata la parte loro nella gran machina del mondo. Ora una rappresentazione, una considerazione simultanea di tante cose per concertarle in un sol tutto non può essere se non l'opera di un principio che sia spirito, cioè mente, intelletto, ragione nel grado più eminente e perfetto. Dunque come l'ordine che si manifesta nelle leggi mecaniche del mondo, è un effetto che presuppone di necessità un principio ordinatore e legislatore; così la potenza, l'attività ordinatrice e legislatrice del mondo è un attributo, che presuppone di necessità un suggetto spirituale, una mente, un'intelligenza, una sapienza sovrana, assoluta, cioè un attributo che non può appartenere se non a Dio

b) L'ordine mondiale, in secondo luogo, è un organismo (la vita vegetale e animale) (1). Qui il sistema causale e finale splende in modo assai più visibile ed ammirabile. Da una sapiente varietà di or-

(1) Per lo passato fra questi due gradi di vita si ammetteva communemente una differenza essenziale ed a rigore specifica. Ma oggimai da molti fisiologi vien negata o posta in dubio: *Ipsi videant.* — V. Duilhé de Saint-Projet, Apolog. Scient., 3ª part, ch. XI, § 1.

Digitized by Google

gani e di funzioni provengono quelle bellezze, quelle armonie, quelle maraviglie del regno dei viventi, che riempiono di ammirazione e diletto incantevole, non soltanto lo scienziato che ne va studiando le cause e le leggi, ma chiunque abbia sensi non affatto chiusi ad ogni communicazione con la vita, così misteriosa ed insieme così manifesta, della natura: vita in cui si rivela un tal magistero, un tal ordine di cause ed effetti, di mezzi e fini, che la scoperta successiva di qualche suo elemento è l'onore e l'orgoglio della scienza umana. Ora si può egli riguardare questo grado superiore dell'ordine mondiale, quest'organismo vitale come un risultato delle forze proprie d'ogni specie di viventi? Ma quali forze? Le forze mecaniche della materia in generale? Così pretendono i materialisti; ma non così pensano tutti li altri naturalisti, i quali sostengono invece e dimostrano necessario alla formazione dell'organismo un principio vitale di natura superiore a quella delle forze fisiche e chimiche, proprie del regno minerale o della materia bruta; ossia dimostrano, che l'organismo non è il principio o la causa, ma l'effetto e lo strumento della vita; sicchè non è la vita un *risultato* dell'organismo, ma è invece l'organismo il produtto di un'attività o forza vitale, da cui riceve la sua forma, la sua specie, tutto l'essere suo proprio. Nel caso nostro però la questione non ha l'importanza capitale, che avrebbe in un trattato o in una controversia di fisiologia. Sieno organiche o mecaniche le forze elementari, onde ha origine la vita, qui poco monta: il fatto si è che sono forze, le quali operano sempre conforme alle leggi di quell'ordine stupendo, che costituisce l'organismo. Or chi ha imposto quest'ordine a quelle forze? Dire che se l'hanno imposto da per sè, è un'assurdità. Dire che l'ha imposto loro il caso, è un'altra assurdità vie peggiore. L'ordine non può procedere fuorchè da un ordinatore, cioè da un'intelligenza; e siccome l'ordine organico ha una perfezione di grado superiore a quello

Digitized by Google

dell' ordine mecanico, così l' argumento che inferisce l'esistenza di una mente ordinatrice, di un'intelligenza divina dal sistema del mecanismo corporeo, deve inferirla *a fortiori* dal sistema dell' organismo vivente.

c) L'ordine mondiale è, in terzo luogo, uno spiritualismo (la vita mentale e morale, propria dell'uomo). E qui l'ordine della causalità e della finalità apparisce più che mai luminoso e maraviglioso con le operazioni dell' intelletto e della volontà. Potranno dirsi anch'esse un mero risultato delle forze naturali? Ma, da capo, quali forze? Tu non intendi certamente quelle che noi diciamo facoltà intellettive; giacchè allora ogni disputa fra noi sarebbe finita. Come io ammetto che da queste facoltà procedono quelle operazioni; così tu dovresti pur ammettere che tali operazioni e facoltà sono proprie d'un principio di natura superiore a quello dell' organismo corporeo, vegetale ed animale, ossia d'un principio che non è un corpo, nè qualche parte o elemento di un organismo; non è un'anima solamente sensitiva come quella del bruto, ma è un' anima intellettiva, spirituale; e però non è essa che vien produtta dall'organismo umano, sibbene è questo che riceve la sua forma specifica da quella. Ma tu parlando di forze naturali intendi sempre, come porta il dizionario del tuo razionalismo, forze corporee (chè per voi altri l' anima quale sustanza incorporea non esiste); ossia parli il linguaggio dei moderni sapientoni o saputelli, che a nome sempre della scienza positiva e sperimentale osano spacciare anche questa favolosa enormità: che l' intelligenza è una funzione del senso, ed il senso una funzione dell' organismo, e l'organismo una funzione della materia, cioè un prodotto di forze fisiche, chimiche, mecaniche, e nulla più. Ma noi possiamo rimetter la cura di trattare come si merita la loro demenza ai naturalisti ed ai psicologi, che non hanno ancora spento nell' animo loro ogni lume di ragione e di coscienza. A noi basta il fatto, di cui nessuna audacia del positivismo e del

Digitized by Google

materialismo potrà mai oscurare l'evidenza, nè scuotere la certezza: ed è il fatto dell'ordine ammirabile, che risplende così nella natura animale fra li organi e le funzioni del senso, come nella natura umana fra le funzioni del senso e dell' intelletto e della volontà: ordine di così alta e vasta e profonda sapienza, che quel poco di cui giungono via via ad aver notizia le scienze antropologiche, è d'avanzo a dovere affermarla trascendente ogni limite di spazio e di tempo, di relazioni e condizioni categoriche, e proclamarla assolutamente infinita.

Quindi risurge più incalzante che mai la domanda: Quest' ordine donde è provenuto? e come si è stabilito? Chi mai potè prescriverlo agli organi e alle funzioni del senso, quali strumenti delle potenze ed operazioni dello spirito? Dato eziandio, e non concesso, che tali potenze ed operazioni, tali organi e funzioni fossero un produtto delle forze mecaniche della materia, la questione rimarrebbe sempre la stessa; in luogo di cadere su le forze dell' organismo animale ed umano, cadrebbe su le forze del mecanismo materiale; e la difficultà non sarebbe nè cansata, nè sciolta, ma anzi raddoppiata e ribadita più forte che mai; poichè si ripeterebbe con circostanze aggravanti l'assurdo supposto, che l'ordine ond'è costituita la vita umana sia effetto delle forze naturali, organiche o fisiche o mecaniche che voglian dirsi. Ma quell' ordine è causa, e non effetto, dell'azione di queste forze: son desse che dipendono nel loro modo d' operare dalle leggi di quell' ordine, e non già l'ordine che dipenda insieme con le sue leggi dall'operare di queste forze. Attribuire pertanto l'origine della vita umana a simili forze materiali, riesce a dire che certe forze della materia hanno dato a sè stesse le leggi, da cui è determinato tutto quell' ordine di contrasti ed armonie, di opposizioni e cooperazioni, di *concordia discors* e *discordia concors,* che riluce nella vita mentale e morale dell'uomo; ossia che forze prive di senso

Digitized by Google

un bel mattino si fecero da per sè sensitive; e forze prive d'intelletto si resero una bella sera da per sè intellettive! Formule assurde, che si risolvono tutte in quella assurdissima: cose non esistenti han dato a sè medesime l'esistenza!

O vorrassi anche qui appellarne al caso? Ma fare il caso principio o causa dell'intelligenza sarebbe proprio un elevare l'assurdo alla sua potenza ultima. Perocchè caso e intelligenza sono termini sotto ogni rispetto contradittorj fra loro, essendo questa la facoltà stessa dell'ordine, e quello la sua negazione. Quindi il pronunciato, che l'intelligenza è opera del caso, si tradurrebbe appuntino in quest'altro, che l'essere è opera del nulla.

Torna dunque sempre più stringente e calzante l'argumento, che dall'esistenza dell'ordine mondiale inferisce l'esistenza di un ordinatore divino: illazione che se era valida movendo in prima dall'antecedente dell'ordine, che si manifesta nel mecanismo corporeo; se era *a fortiori* movendo poi dall'antecedente dell'ordine, che si manifesta nell'organismo vivente; tocca qui il sommo della sua forza movendo dall'antecedente dell'ordine, che si rivela nelle funzioni della vita spirituale umana. È una deduzione, che l'uomo prese a fare incontanente dal primo instante ch'ebbe uso di ragione, e seguiterà a fare insin che avrà l'uso della ragione; poichè non c'è, nè può esserci per la ragione umana nessun principio, nessun assioma, che possa sovrastare in evidenza a questa specie di entimema: — Esiste un'opera d'arte; dunque esiste un artefice che l'ha fatta. — Fra li atei stessi più arrabiati, fra i positivisti, materialisti, trasformisti, evoluzionisti più fanatici, chi osasse negare, anzi pur dubitare che un palazzo, per es., una statua, un quadro, un poema non presupponga l'esistenza dell'architetto, dello scultore, del pittore, del poeta, sarebbe da loro tutti tenuto e dichiarato senza remissione un mentecatto; perchè riconoscono anch'essi in quel presup-

Digitized by Google

posto una necessità così evidente, così ineluttabile, che la ragione umana intanto l'afferma, inquanto ragiona; e l'afferma con tutta quella sicurezza e tenacità irremovibile, da cui sentesi tratta irresistibilmente ad affermare che il due presuppone l'uno, la figura lo spazio, il monte la valle...; ed il negarlo repugna tanto alla sua natura, alla sua essenza, quanto il negare i principj stessi del raziocinio. Ora egli è dello stesso grado il presupposto che si afferma in virtù dell'entimema: — Esiste nel mondo un'attività meccanica, una vita organica, una vita spirituale, da cui traluce un ordine così sapiente, che solo la stessa sapienza potea concepirlo ed effettuarlo: dunque esiste una mente, un'intelligenza infinita, come causa prima del mondo. —

Il più terribile demolitore di tutte le prove dell'esistenza di Dio, lo stesso Kant dovette confessare, che quest'argumento ebbe ed ha sempre una gran forza dinanzi alla ragion commune. E per ciò appunto gli premeva di eluderlo; onde s'appigliò anch'egli con altri filosofi più o meno scettici a questo bel ripiego, che la ragion commune non ha veruna competenza nelle questioni speculative, ossia che la ragione universale dee tacere dinanzi alla ragione filosofica. Ma per disgrazia della filosofia trascendentale e per fortuna del genere umano, la ragion commune non tacerà mai su questo punto, che compete a lei assai prima ed assai più che alla ragione filosofica; nè potrà mai rinegare quel dettame di natura, che la filosofia troppo spesso e troppo facilmente, anzi con gusto depravato e con voluttà inumana disconosce e disprezza. E la ragione universale lascerà di buon grado alla ragione trascendentale il diritto di arrecarle i frutti delle sue speculazioni; ma non le consentirà giammai di accecarle il lume di quelle verità prime e fondamentali, per cui l'uomo ha il privilegio d'essere ragionevole, e senza di cui tutte le sue speculazioni non valgono a liberarlo dal continuo pericolo di smarrire la ragione nell'assurdo.

Digitized by Google

567. *Raz.* — Kant per altro opponeva al tuo argumento ragioni anche più dirette. Nel *Razionalismo* mi parve di poterle omettere; ma dacchè tu tieni conto d'una sua objezione, io te ne ricorderò altre due: 1.ª L'argumento fisico prova l'esistenza di un ordinatore, e non già di un creatore del mondo; 2.ª prova la sapienza dell'ordinatore, e non già la sapienza infinita. Dunque per la tua tesi non prova nulla.

Catt. — Vediamo se provino qualche cosa le due objezioni kantiane: — **a**) Nella dimostrazione dell'esistenza di Dio l'argumento fisico succede logicamente al metafisico; vale a dire che dopo d'aver provata l'esistenza di Dio come Ente necessario, eterno, infinito, perchè causa prima dell'esistenza del mondo, si prova ch'egli è una mente, una ragione, una sapienza suprema, perchè causa prima dell'ordine del mondo. L'attributo di ordinatore adunque non esclude, ma include e presuppone (1) l'attributo di creatore: — **b**) L'infinità della sapienza divina è un corollario immediato di ambidue li argumenti. Corollario del primo, perchè ad un Ente infinito non possono convenire attributi che non sieno infiniti: dunque nella prova della sapienza divina è implicita la prova della sua infinità. E corollario del secondo, perchè la mente ordinatrice del mondo, fra i mondi e li ordini possibili, ridusse in atto quello che rispondea meglio al suo fine: dunque la sua sapienza, che comprende la sfera del possibile, non può non essere infinita.

Quindi è manifesto che il nostro argumento prova benissimo la tesi che dee provare. Tu mi ripeti ch'esso non ci dà una *soluzione positiva* del problema intorno all'origine ed alla legislazione delle forze naturali. Ed io pure ti replico che no, certamente, non la dà, se tu vuoi domandar *soluzione positiva* una teoria scien-

(1) Il nesso logico ed ontologico di questi due attributi divini è ampiamente esposto e dimostrato dal SUAREZ, Disputat. Metaphys., XXIX, sect. II, n. 9-20.

Digitized by Google

tifica, la quale spieghi l'origine del mondo e delle sue forze e leggi mecaniche ed organiche, sensitive e intellettive, con quel metodo sperimentale onde si spiega, per es. la composizione dell'aqua e dell'aria, la germinazione di una pianta, la generazione di un animale. Ma dalla mancanza d'una tal *soluzione positiva* non ne consegue mica che il problema non riceva nessuna specie di soluzione; e qui appunto ne ha una, la quale se non è positiva secondo il dizionario del positivismo, è ragionevolissima secondo il dizionario della ragione umana. Ed è questa, che la causa prima del mondo, la causa a cui risale l'origine prima di tutti li enti e fenomeni contingenti e temporanei, non può essere se non un Ente necessario ed eterno; il quale essendo pure la causa prima dell'ordine che regna in tutte le classi di quelli enti e di quei fenomeni, non può essere se non un'intelligenza, una sapienza infinita ed assoluta.

568. *Raz.* — Egli è però singolare, che tu non t'accorga come cotesta soluzione suoni troppo male in bocca degli apologisti e dei teologi, i quali ben lungi dal riguardare l'universo come un ritratto o specchio fedele della sapienza e perfezione infinita di Dio, lo dipingono come l'albergo di tutti i guaj, sì che non sanno in qual modo conciliarlo con la bontà e providenza di un creatore paterno, se non ricorrendo alla favola del primo uomo, che con la sua disobbedienza ha introdotto nel mondo tutti i malanni, ed ha trasformato la terra di paradiso in inferno; onde l'eterne loro omelie su la necessità di rassegnarsi ai patimenti ed alle miserie di questa vita, che vuol essere tenuta in conto di esilio, di carcere, di espiazione. Essi adunque confessano, che nel mondo non regna l'ordine e il bene, ma il disordine e il male. E poi vogliono provarci l'esistenza di Dio appunto con lo spettacolo delle bellezze e della beatitudine del mondo (1)!

(1) Pag. 18-19.

Digitized by Google

Catt. — Ma questa contradizione è un arzigogolo del tuo razionalismo, e non già un vizio dell'apologetica cristiana. No, signore, non v'ha ombra di repugnanza fra l'ordine e la perfezione del mondo da un lato, ed i mali e le miserie di questa vita dall'altro. Son due fatti egualmente reali, che non si escludono fra loro, ma sussistono insieme; perchè il primo riguarda il mondo *naturale,* cioè come opera di Dio, laddove il secondo concerne quasi solo il mondo *morale,* cioè come opera dell'uomo. Ora dall'essere questo mondo l'*albergo di tutti i guaj,* ne segue forse non essere quell'altro mondo la rivelazione di un'intelligenza divina? Dunque perchè la vita dell'uomo è pe' suoi vizj troppo sovente un inferno, vuol dire che il cielo co' suoi astri, il sole co' suoi pianeti... sono un brutto imbroglio? vuol dire che l'organismo della pianta, dell'animale, dell'uomo è un goffo pasticcio?

Dissi *quasi* solo il mondo morale; poichè certi guaj e malanni della vita provengono dal corpo e non dallo spirito, e pajono difetto di natura e non colpa di volontà. Ma nè anch'essi valgono a puntellare la tua objezione. Perocchè la tesi, che il mondo fa prova di un ordine e di un ordinatore divino, nessuno ch'io sapia fra li apologisti ha mai preteso che involga quell'altra: dover l'uomo trovare su questa terra ed in questa vita il suo paradiso. La prima considera il mondo reale, il mondo qual è nella sua costituzione generale ed essenziale; considera il mecanismo cosmologico e geologico, l'organismo vegetale ed animale nella loro legislazione primitiva, originaria: costituzione e legislazione, che non sono l'effetto, ma la causa delle azioni e reazioni di tutte le forze naturali; e quindi non possono essere se non l'opera immediata o mediata di Dio. La seconda invece riguarda un mondo ipotetico, un mondo quale dovrebb'essere secondo il gusto dei nuovi riformatori della natura. I quali osano mettere in campo una tesi, che suppone in loro una scienza delle leggi naturali e

Digitized by Google

morali d'assai superiore alla scienza umana. Chè altrimenti come potrebbero essi con tanta asseveranza giudicare effetti meramente fisici i mali, che ci appariscono bensì per sè stessi quali vizj e guasti del corpo, ma che nessuno può dire e sapere se nella serie delle loro cause più o men prossime, più o men remote, non abbia pur avuto la sua parte qualche vizio o colpa dello spirito? Mali, ad ogni modo, che soltanto la gente credula e superstiziosa, e non mai una scuola teologica o filosofica può imputare ad un'azione diretta ed immediata della causa prima. Mali, infine, che qualunque sia per noi la difficultà o l'impossibilità di conciliarli con l'ordine, l'armonia, la bellezza, la perfezione dell'universo, non possono mai darci diritto di negare o accusare l'intelligenza, la sapienza della sua prima causa. Perocchè l'accusa o la negazione non può aver nè anche l'apparenza di un fondamento, se chi la fa non abbia conoscenza piena ed intera di tutte quante le leggi e condizioni e relazioni, dalla prima all'ultima, dalla somma all'infima, che concorrono nel sistema dell'universo, e non abbia quindi notizia certa e sicura di tutte le cause seconde, generali e particolari, efficienti ed occasionali ed instrumentali, di tutte le ragioni dirette e indirette, positive e negative, le quali contribuiscono a produrre o permettere quei mali, di cui la povera umanità si lamenta. Or bene, v'ha egli mai, o vi fu, o vi sarà al mondo un filosofo, che possa in coscienza dire: io so tutto? E allora, che costui neghi pure ed accusi la sapienza ordinatrice e legislatrice del mondo. Le sue ragioni varran quel che varranno; tuttavia nessuno potrà chiudergli la bocca con intimargli di tacere, perchè non ha voce in capitolo. Ma che s'arroghi quell'officio di accusatore o negatore colui (ed è veramente il caso di tutti e singoli i mortali, dal primo padre fino all'ultimo figlio, dal massimo dottore sino al minimo scolaro), che sa di non esser nel mondo nè anche quel che è il più minuscolo granel-

Digitized by Google

lino di polve nella terra; che sa di non conoscere nè anche un infinitesimo delle cause e delle leggi, delle condizioni e relazioni, dei fini e motivi di tutto quanto avviene nel mondo; che sa perfino d'ignorare il perchè ed il come della maggior parte de' fenomeni, di cui egli stesso in carne ed in ossa è suggetto ed oggetto: oh! non è questo un eccesso di temerità, che giunge all'insensatezza?

Delle miserie morali, delle colpe e dei vizj, che sono la causa vera e propria ond'è, come tu dicevi, convertita questa terra « in albergo di tutti i guaj, in carcere, in esilio, in inferno » ... avremo da discorrere più innanzi; e vedrai che il ripeterne l'origine dalla « disobedienza del primo uomo », non è già ricorrere ad una favola (sarcasmo volteriano, di cui avresti dovuto arrossire), ma ad un fatto meglio accertato di tutti quelli, che narrano le antiche storie profane.

Qui mi occorre soltanto di ammonirti, che nel ritratto orribile della vita umana su questa terra tu non hai riprodotto fedelmente il pensiero degli apologisti e dei teologi, ma l'hai alterato, mutilato per acconciarlo all'uopo tuo. Essi dividono la terra o piuttosto l'umanità in due campi: e l'uno è il regno dell'uomo, la città di Satana; e l'altro è il regno di Cristo, la città di Dio, la santa Chiesa. E se in quello s'accumulano tutti i mali, che l'uomo può fare e soffrire quaggiù; in questo s'adunano tutti i beni, che gli è dato quaggiù di fare e godere. Se quello può dirsi un inferno, può dirsi questo un paradiso: l'unico paradiso che l'uomo possa trovare nella vita presente, e che ci trovano in effetto le tante anime e famiglie pie, le tante communità e società religiose, in cui vive e regna lo spirito di Dio, la carità di Gesù Cristo, con quella pace inalterabile, che la filosofia pagana prometteva senza mai poterla dare, e che solo l'Evangelio portò in terra agli uomini di buona volontà, ai credenti nelle sue dottrine ed obedienti a' suoi precetti.

Digitized by Google

E tu con una falsa citazione degli apologisti e dei teologi mi vieni a tramutare il cristianesimo in un pessimismo, cioè in un sistema anticristiano per eccellenza? Il tuo torto è qui tanto più inescusabile, dacchè non avevi mestieri di apprendere da altri, ma conoscevi per esperienza tua propria la verità. Sapevi benissimo, che questa terra è albergo non di soli malvagj, ma anche di buoni; non di soli vizj, ma anche di virtù; non di sole pene infernali, ma anche di gioje celesti. E fra quei buoni, per le loro virtù, nelle loro gioje avevi tu stesso veduto a regnare una pace, che può veramente chiamarsi un preludio del regno di Dio. Hai veduto in quella pace un'unione delle anime e dei cuori, una santità di pensieri e di affetti, di parole e di opere, da cui traspariva un ordine di vita morale e religiosa, un principio di sapienza e bontà e perfezione divina, non meno ammirabile, ed ancor più sublime di quello, che si rivela nel mecanismo degli astri in cielo e nell'organismo dei viventi in terra.

E pure toccava sovente anche a quelli, che tu stesso tenevi per santi, di doversi ricordare, che camminavano ancora, come li altri poveri mortali, *in hac lacrymarum valle;* ma le loro lacrime non potevan recare nessun turbamento alla pace, alla letizia abituale delle anime loro: lacrime così care e deliziose, che valevano ad accrescere e non a diminuire la loro felicità; ed essi non ne avrebbero data una sola per tutte le allegrie e le feste, per tutti i tripudj e i trionfi del mondo.

569. *Raz.* — Può darsi ch'io sia caduto in qualche esagerazione nel riferire il giudizio degli apologisti e dei teologi. Ma io per me, in verità, sono più discreto, e riconosco di buon grado le tante cose buone e belle, che adornano il nostro mondo. Soggiungo tuttavia ch'esso ne contiene tante altre pessime ed orrende, le quali anzichè provare l'onniscienza e l'onnipotenza d'un Dio, proverebbero piuttosto, come vedremo in

Digitized by Google

un altro capitolo, o la sua stoltezza se non sapeva, o l'imbecillità se non poteva, o l'iniquita se non voleva impedirle (1).

Catt. — Rimettiamo dunque l'esame delle tue prove a quell'altro capitolo. Nel quale ti annunzio anch'io che vedremo tutto l'opposto di quel che prometti: vedremo che è stolta o imbecille od iniqua, non già la providenza di Dio, ma bensì la critica del razionalismo. Intanto passiamo, se vuoi, al terzo ed ultimo argumento.

III.

Prova morale.

570. *Raz.* — È quello che i teologi chiamano morale; e lo ricavano dal consenso di tutti i popoli nel riconoscere un Dio come supremo legislatore della coscienza umana. Ma questa prova non ha maggior costrutto delle sue sorelle. Il consenso universale può tenersi benissimo per una conferma o contrasegno della verità, ma non per un criterio certo ed infallibile (2).

Catt. — E questo è un negare concedendo e un concedere negando; ossia tu concedi ai teologi quel ch'essi insegnano, e neghi quel ch'essi pure condannano. Chi riponeva il criterio di verità nel consenso universale, era il tradizionalismo di Huet e di Lamennais; e chi ha sconfitto questo sistema, dimostrando come il criterio della verità risieda oggettivamente nell'evidenza dell'ente conoscibile, e suggettivamente nei principj primi dell'intelletto conoscente; è la filosofia e teologia cristiana. Nella quale il tradizionalismo potè nascere, ma non potè attecchire per l'opposizione generale che incontrò, da prima nell'insegnamento

(1) Pag. 19. (2) Ibid.

Digitized by Google

commune di tutte le altre scuole, e poscia nell'autorità stessa della Chiesa (1). Negando adunque il valore di criterio della verità al consenso universale, tu gli neghi ciò che noi non gli attribuiamo. Ma attribuendogli poi il valore di contrasegno o conferma della verità, tu gli restituisci tutto ciò che gli spetta, e che da noi si richiede per la validità del nostro argumento. Il quale non rimette mica la tesi dell'esistenza di Dio al suffragio universale dei popoli; non dice che Dio esiste, perchè tutti i popoli a pieni voti (secondo il dizionario delle moderne eleganze) han dichiarato nei loro comizj di credere alla sua esistenza; ma invoca soltanto il consenso del genere umano precisamente come contrasegno e conferma d'una verità, che è connaturata nell'uomo insieme con la ragione; però è nota a tutti, inquanto a tutti è commune la natura ragionevole. Lo dici tu stesso in termini sì formali, ch'io non ho da mutarvi un iota: « Li uomini individualmente non credono già in Dio, perchè l'umanità professa universalmente questa credenza; ma questa credenza è universalmente professata dall'umanità, perchè li uomini individualmente sono indutti da qualche ragione loro propria a credere in Dio » (2).

571. *Raz.* — Che dunque la fede nell'esistenza di Dio possa vantare una tradizione perpetua ed universale, poco importa (3).

Catt. — Importa, per tua confessione, che questa fede ha per sè quel consenso del genere umano, che è un contrasegno ed una conferma della sua verità. Importa dunque che la fede nell'esistenza di Dio è vera, ossia che veramente e certamente Dio esiste. E ti par poco? Per me invece è molto, moltissimo; e nella nostra questione è tutto.

Raz. — Tutto? è nulla, ti dico io. Chi non sa quante altre credenze non meno perpetue ed universali ci

(1) V. Ult. Crit., II, c. I, n. 296. (2) Pag. 19. (3) Ibit.

Digitized by Google

abbia tramandate la storia, che poi la scienza e la critica hanno riconosciute false ed assurde? (1)

Catt. — Ma, in primo luogo, il fatto che qui ammetti, contradice alla teoria che dinanzi sostenevi. Perocchè se il consenso universale è contrasegno e conferma della verità, quel fatto non può mai darsi. E se invece sta il fatto, non può più stare quella teoria. Mantenere l'una insieme con l'altro è un'antilogia: vuol dire che credenze vere (contrasegnate e confermate quali verità) erano false ed assurde.

Ed in secondo luogo, il fatto da te allegato è un' asserzione gratuita, e non prova nulla. Dovevi citare almeno qualcuna delle « tante credenze perpetue ed universali, che poi la scienza e la critica hanno riconosciute false ed assurde »; e dovevi sopratutto dimostrare, che tali credenze aveano propriamente lo stesso carattere di perpetuità ed universalità, che ha la fede nell'esistenza di Dio. Or questa dimostrazione ti sarebbe tornata un po' meno agevole di quell'asserzione. Le credenze, a cui tu alludevi, sono i così detti *errori popolari*, di cui fa testimonianza la storia di tutti i tempi e di tutti i paesi. Il Leopardi, per es., fra i soli *antichi* ne ha raccolti tanti da comporne un libro. Molti più ne vennero altri raccogliendo anche da popoli moderni, che rimasero o ridivennero non meno rozzi e foresti di quelli antichi. Or bene, nessuno di cotali errori è mai giunto ad essere perpetuo ed universale come la fede nell'esistenza di Dio: dunque l'argumento per analogia è un sofisma. Se poi v' ha qualche errore, che possa dirsi popolarmente universale e perpetuo (per es., la credenza alla stabilità della terra, al moto del sole, ecc.), la sua radice è sempre essenzialmente diversissima da quella onde ha origine la fede nell'esistenza di Dio. Là si tratta di giudizj che si fondano nelle apparenze delle cose sensibili, e quindi nelle illusioni de' nostri sensi: quà invece trattasi d'un giu-

(1) Pag. 19-20.

Digitized by Google

dizio che si fonda, per usar le tue stesse parole, in un *sentimento* (avresti detto meglio, un *intuito* o *concetto intuitivo*), il quale è da « riporre fra le condizioni naturali dell'intelletto e del cuore umano » (1). Là il giudizio è un pronunciato della ragione riflessiva e discorsiva, che è il suggetto di tutti li errori; e quà è un dettame del senso commune e del senso morale, che è il fondamento di tutte le verità. Là il giudizio è un atto che l'uomo fa in virtù del suo volere, quà è un atto ch'egli fa in virtù della sua natura (2). Dunque l'errare nell'uno è colpa o difetto dell'uomo; ma l'errare nell'altro sarebbe inganno della natura. La tua objezione adunque si risolve in un'analogia sofistica, e nulla più.

Raz. — Nondimeno sta sempre fermo il suo punto sustanziale: ciò che importa non è il fatto del consenso universale, ma è il valore delle ragioni, che han mosso e muovono li uomini a consentire nella credenza del sovranaturale (3).

Catt. — Concedo, ma soggiungo che di queste ragioni, non che mancanza o scarsezza, havvene abundanza e sovrabundanza; e le poche e principali già fra noi discusse sono di tal valore dimostrativo, che non può averne un maggiore nessun'altra dimostrazione di qualsiasi teorema filosofico. E se v'è alcuno che non abbia diritto di metterlo in dubio, che anzi abbia l'obligo di confermarlo con tutta l'asseveranza possibile, sei tu: tu che alla tesi dell'esistenza di Dio hai dato un fondamento, il cui valore sovrasta e trascende quello di ogni dimostrazione razionale; poichè come già in cento luoghi della *Filosofia* e del *Sentimento*, così ora in questo stesso capitolo dici e ripeti, che la credenza del sovranaturale o la fede nell'esistenza di Dio è inspirata all'uomo da un « sentimento, che ognuno reca in sè stesso dalla natura, e sente intimamente congiunto al proprio essere »; che questo

(1) Pag. 21. (2) V. Ult. Crit. I, c. VIII, n. 195. (3) Pag. 20.

Digitized by Google

sentimento è « un carattere proprio ed innato dell'umanità »; che s'immedesima co' l « sentimento d'un Vero e d'un Bene sommo, perfetto »; che è « un bisogno dato all'uomo dalla natura »; onde è affatto « impossibile sradicarlo dallo spirito umano... » (1). Mentre adunque tu conosci ed alleghi queste *ragioni* della fede in Dio: ragioni che non solo mostrano perchè l'umanità con perpetuo ed universale consenso affermi l'esistenza di Dio, ma dimostrano inoltre che le è tanto impossibile il negarla, quanto lo spogliarsi della sua propria natura; vieni poi a mettere in questione, per non dir a negare, « il valore delle ragioni, che han mosso e muovono li uomini a consentire nella credenza del sovranaturale »? O che nuova specie di ragioni occorrono al razionalismo, se ragioni tali non gli sembrano di tal valore da tenersene pago e soddisfatto?

572. *Raz.* — Gli occorrono almanco ragioni un po' più appaganti, un po' meglio soddisfacenti della prova morale, di cui ora discorriamo. O che cosa mai può provare l'universalità d'una credenza, che ha vestito tante forme opposte e generati tanti dogmi contradittorj? E se uno volesse prendere in parola i teologi, e cercasse a qual Dio o a quanti Dei abbia da credere per uniformarsi al consenso universale dei popoli; dov'è la conclusione, a cui potrebbe ragionevolmente attenersi? Credere in un Dio solo? no, perchè molti popoli credettero in due principj. In due? no, perchè molti altri credettero in tre, ed altri in una famiglia o generazione innumerabile. Credere in un Dio spirituale? no, perchè molti popoli lo concepirono sotto forma corporea ed animale. In un Dio provido, benefico, paterno? no, perchè altri gli negarono la cura del mondo, o ne fecero un genio del male, un fato cieco e inesorabile. Insomma ogni età così degli in-

(1) Pag. 21.

Digitized by Google

dividui come delle nazioni ha il suo Dio, od i suoi Dei particolari (1).

Catt. — *Nego suppositum*, ti risponderebbero in iscuola. La tua argumentazione contro la prova del consenso universale è cavillosa, perchè fondata in un falso supposto. Tu, consapevole o no, supponi che questa prova consista nell'attribuire a tutti li uomini lo stesso stessissimo concetto di Dio, cioè un solo e stesso concetto particolare, determinato, preciso della sua natura e de' suoi attributi. Ora codesta identità non potè mai cader in mente a nessun teologo; poichè il fatto delle credenze religiose così diverse e disparate ed opposte è talmente notorio, che per trovare chi lo ignori o lo neghi, convien andare a cercarlo fra genti d'un altro mondo, e non del nostro. Fra noi, quando si parla di consenso del genere umano nel credere in Dio, si vuol dire questo solo: che tutti (e ben s'intende una totalità morale, e non matematica; chè altrimenti il vocabolo *tutti* dovrebb'essere interdetto al linguaggio umano) credono all'esistenza di Dio, cioè di qualche divinità, di qualche principio primo o causa suprema del mondo, di qualche Ente da cui dipende ogni cosa, mentre egli non dipende da nessuno. Quindi oggetto della credenza universale è il concetto men determinato che possa darsi dell'essere divino: concetto così largo e vago, indistinto e indefinito, che può ricevere altre determinazioni più concrete e svariatissime; e ne ricevette in effetto di così contrarie, che oltre la religione vera, il monoteismo, ne derivò una moltitudine di religioni false, dualismo, triteismo, politeismo, panteismo d'ogni specie e d'ogni forma. Or questa discrepanza nei concetti particolari della divinità non esclude, ma anzi presuppone quel consenso nella fede universale in Dio; talchè il fatto della diversità delle religioni non avvalora, ma distrugge il tuo argumento, non prova che alcuni popoli credono

(1) Pag. 20.

Digitized by Google

in Dio ed altri no, ma prova invece espressamente e formalmente, che in un Dio credono tutti. Dunque la prova morale dell'esistenza di Dio non è punto più invalidata dalla tua objezione, che non sia intaccata l'universalità dei principj del senso commune e del senso morale dalle objezioni della scuola lockiana e positivista. Ne abbiam levato altrove un saggio per i principj teoretici e pratici (1): quì ne aggiungerò un esempio, che vale egualmente per li uni e per li altri.

Tutti li uomini credono naturalmente nella verità; tutti professano, se instruiti, nella sua forma astratta, e se ignoranti, in qualche forma concreta, il principio d'identità e contradizione, come la verità madre, la ragione prima ed ultima di tutte le verità. E pure quale e quanta diversità e contrarietà di giudizj, opinioni, credenze fra li uomini d'ogni età e d'ogni paese intorno alle stesse cose! Con quanta frequenza e costanza ripetesi il fatto, così amaramente scolpito dalla sentenza di Pascal: *Plaisante justice, qu'une rivière ou une montagne borne! Vérité au deça des Pyrénées, erreur au delà* (2). E non fa nè pur mestieri d'una gran catena di montagne per dividere ed opporre fra loro le menti umane. Anche *fra quei che un muro ed una fossa serra,* fra li alunni d'una stessa scuola, li abitatori d'una stessa casa, i membri d'una stessa famiglia, le dissensioni e contradizioni sono infinite; e forse non si troverebbero, a cercarli con qualsiasi lanterna, due uomini che s'accordino in tutti i loro giudizj su la verità e la falsità delle cose. Sarà dunque lecito di conchiuderne, che non è naturale, nè universale la credenza nel vero? che la differenza tra vero e falso o non esiste, o è impossibile in ogni caso a discernere? e che insomma l'unico sistema ragionevole è lo scetticismo assolutamente assoluto? Sarebbe una conseguenza sofistica, e non filosofica. Tra i filosofi, ed assai più tra li uomini in generale si rico-

(1) V. Ult. Crit., I, ibid.
(2) Pensées, I. part., art. VI, n. VIII.

Digitized by Google

nosce communemente, che non è da confundersi un principio primo e sommo con le sue determinazioni ed applicazioni particolari; e che il consenso unanime su l'uno non è punto disdetto dalla moltiplice discordia su le altre. E così al fatto del consenso universale nell'esistenza di Dio non osta minimamente il fatto delle tante credenze diverse e contrarie circa la natura e li attributi della divinità.

573. *Raz.* — A che dunque riducesi il tanto vantato consenso di tutto il genere umano nella fede dell'esistenza di Dio? A questo solo: che è naturale all'uomo un sentimento vago e confuso d'un qualche cosa di superiore a tutto quanto cade sotto l'esperienza dei sensi, di un principio primo dell'universo, e termine ultimo delle speranze e dei desiderj, che agitano il cuore umano, e non possono mai trovare quaggiù una piena soddisfazione (1).

Catt. — Ma questa tua *riduzione* del consenso universale non differisce in sustanza dalla nostra, purchè si prenda il *sentimento* qual sinonimo di intuito (2), ossia pensiero, concetto oscuro e confuso, primitivo e spontaneo, naturale ed essenziale allo spirito umano. E perchè dunque ti se' incapato ad impugnarne il valore, quando avresti dovuto porre ogni studio ed ogni cura a difenderlo? E l'avresti tanto più dovuto, dacchè nella tua formula stava implicita la risposta alla tua objezione.

Tu ragguagli la nozione intuitiva che l'uomo ha naturalmente di Dio, con quella ch'egli ha pure della felicità; anzi confundi senza più l'una con l'altra. La confusione è eccessiva, ma il ragguaglio è esatto. È dunque, per tua confessione, così universale il consenso del genere umano nel credere in Dio, come nel volere la felicità (3). Ora è egli forse un solo ed iden-

(1) Pag. 20. (2) V. Ult. Crit., II, c. II, n. 364.

(3) « Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam « confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet

Digitized by Google

tico il concetto della felicità presso tutti li uomini d'ogni tempo e luogo, d'ogni età, stato, condizione?... La ripongono forse tutti nel possesso di un solo e medesimo oggetto, o nel conseguimento di un solo e stesso fine? O non c'è anzi maggior discrepanza e contrarietà fra li uomini per rispetto alla nozione concreta, precisa, adequata della felicità, che per rispetto a quella di Dio? discrepanza non solo fra popoli e popoli, individui ed individui, ma fra età ed età, stato e stato d'una stessa persona? Tu mi dicevi testè con un po' d'iperbole, che come le nazioni ne' varj periodi della loro storia hanno di Dio un concetto diverso, e quindi un diverso Dio; così l'uomo ne' varj periodi della sua vita: chè nella fanciullezza ne ha un concetto, e nella gioventù un altro, e nella virilità un altro... Ed il concetto della felicità non è pur suggetto ad altretante, anzi a maggiori vicissitudini? Esse tuttavia non t'impediscono di riconoscere il fatto certissimo, che tutti, popoli ed individui, consentono per dettame di natura in una certa idea a tutti commune della felicità. Esse dunque non possono darti diritto, nè pretesto a negare l'universalità, la naturalità dell'idea di Dio, nella storia dei popoli come nella vita degli individui.

574. *Raz.* — Quelle vicissitudini però mi conducono direttamente a dover conchiudere, che fu e sarà sempre destino dell'uomo cercare Dio, e non trovarlo mai; poichè e l'instinto di cercarlo e l'impossibilità di trovarlo sono due leggi egualmente costanti, immanenti, universali della sua natura (1).

Catt. — Conclusione vera o falsa, secondo che è bene o male intesa. Se quel « cercare sempre Dio e non trovarlo mai » vuol dire: quanta è la fede che ha la coscienza o la mente dell'uomo nell'esistenza di Dio,

« Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat « beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. » S. Thom., Summ. Th., I, q. II, a. 1, ad 1. (1) Pag. 21.

Digitized by Google

altretanta è l'impossibilità che incontra la ragione umana nel definire e comprendere l'essenza divina; non v'ha dubio che tale fu e sarà il destino dell'uomo su la terra; poichè in questo senso e *l'instinto di cercare Dio* (di credere alla sua esistenza) e *l'impossibilità di trovarlo* (di determinare la sua essenza) sono veramente due leggi naturali dello spirito umano nelle sue attinenze con Dio, e co'l regno dell'Assoluto in generale, del Vero, del Bene, del Bello infinito. Leggi che stanno in perfetto accordo fra loro, perchè concorrono insieme a costituire la dignità specifica dell'uomo; il quale senza lo stimolo di quell'aspirazione sarebbe un bruto, e senza il limite di quella impotenza sarebbe un Dio.

Se invece la formula del *cercar sempre e non trovar mai* vuol dire, che l'uomo con tutta la sua naturale tendenza a Dio non può arrivare giammai a formarsi di Dio e de' suoi attributi nessuna nozione, che gli basti ad accertarsi della sua esistenza e della sua sovranità assoluta su 'l mondo e su l'uomo: allora, no, non è vero che tale sia il destino dell'uomo; non è vero che e l'instinto di cercare Dio e l'impossibilità di trovarlo sieno due leggi egualmente e specificamente proprie della natura umana; perchè sono due leggi che nell'ordine storico non istanno insieme, e nell'ordine teoretico non possono insieme stare.

a) Non istanno storicamente, perchè l'universalità della fede in Dio involge di necessità una qualche nozione di Dio certa ed inconcussa. Si può forse credere ciò, di cui non s'abbia nessuna idea? O credere senza essere certi di quel che si crede? Se dunque il genere umano crede unanimemente in Dio, è falso che l'uomo sia destinato a non poter avere nessuna nozione di Dio. Il fatto di quella credenza dimostra la realtà di questa nozione, perchè intanto si crede una cosa, in quanto si conosce; e dimostra per conseguente che l'uomo in certo modo ha pur trovato Dio, perchè una cosa che si cerca intanto si conosce, in quanto si è trovata. Ora se tutti li uomini può dirsi che per una

Digitized by Google

fede naturale hanno in qualche modo trovato Dio; tanto più dovrà dirsi che l'han trovato coloro, i quali, come i filosofi teisti, all'intuito spontaneo della fede hanno aggiunto l'attività riflessiva della ragione; e vie più coloro, i quali, come i teologi cristiani, dalla luce naturale della ragione e della fede umana sono ascesi alla luce sovranaturale della rivelazione e della fede divina. Certamente, nè la teologia degli uni, nè tanto meno la filosofia degli altri riesce a trovar Dio in modo assoluto e perfetto, ossia ad avere una scienza adequatamente comprensiva della sua essenza e di tutti i suoi attributi (scienza che nessun scienziato può mai avere di nessun oggetto conoscibile, nè pur d'un fiorellino del suo giardinetto, nè pur d'una pietruzza della sua casa); ma e la filosofia dei primi e tanto più la teologia dei secondi arriva benissimo a trovar Dio in modo relativo ed imperfetto, sì; pure bastevole a soddisfar la ragione dell'uomo, che voglia *non plus sapere quam oporteat sapere, sed sapere ad sobrietatem* (1); ossia dell'uomo, che stiasi contento d'una scienza proporzionata alla capacità del suo intelletto nelle condizioni della vita terrena; e che si ricordi sempre d'esser uomo, e non sogni d'esser Dio. Ed a questo patto, sì signore, la scienza delle cose divine, che si ha in quella filosofia, ed *a fortiori* in quella teologia, può ben dire d'aver trovato Dio a miglior diritto, che non possa dire la scienza delle cose naturali d'aver trovato la materia dei corpi, il moto degli astri, la vita delle piante, la sensitività degli animali.

b) E non possono stare teoricamente, perchè il conflitto di quelle due leggi nella natura umana farebbe dell'uomo una personificazione dell'assurdo. O che altro mai sarebbe un ente, il quale si dice ragionevole di sua natura, mentre si dichiara condannato per sua natura a travagliarsi nella ricerca d'una cosa talmente a lui incognita ed inconoscibile, ch'egli deve

(1) ROMAN., XII, 3.

Digitized by Google

essere persuaso dell'impossibilità assoluta di farne alcun giudizio, d'averne alcun concetto, di pensarla in alcuna maniera? E che mostro di natura sarebbe quella, che nel produrre l'uomo gli avesse intimato questa bella sentenza: — Dovrai passare il meglio di tua vita a cercare qualche cosa, che per te è e sarà sempre nulla di nulla; poichè ti è e sarà sempre impossibile di venir nè anche a sapere, se esista o non esista!

575. *Raz.* — Non siamo però noi soli che dobbiam riconoscere la realtà d'un fatto, il quale a prima giunta sembra incolpare di contradizione e di assurdità la natura dell'uomo, siccome quella che l'avrebbe condannato ad un'esistenza troppo miserabile, ad un lavoro impossibile, a desiderj insaziabili, a speranze illusorie, a ricerche senza possibilità di riuscita. Devono ben anche i tuoi filosofi e teologi cristiani ammettere nell'uomo il desiderio, il bisogno della felicità; ed ammettere insieme che questo desiderio, questo bisogno non può venire appagato; onde non rifinano di predicare la necessità della rassegnazione ad uno stato, che è essenzialmente, inevitabilmente infelice. Che v'ha dunque di strano, di irragionevole nel sistema, che riconosce da un lato la naturalità d'una credenza spontanea, oscura nell'esistenza di Dio, e dall'altro la impossibilità di recare questa credenza al grado di concetto chiaro ed esatto, e di teoria scientifica e positiva? (1)

Catt. — Per sè stesso, no davvero, il paragone non ha nulla di strano nè di irragionevole, e testè l'ho adoperato anch'io a sostegno e schiarimento della mia tesi; ma ne ha di molto l'applicazione che tu ne fai al caso nostro. Acciocchè il paragone possa reggere, la formula del *cercar sempre e non trovar mai*, deve applicarsi alla felicità nello stesso senso e con lo stesso valore che alla divinità. Ora in riguardo alla divinità

(1) Pag. 21-22.

Digitized by Google

abbiam veduto che ha valore diversissimo, secondochè s'interpreta in senso razionalistico o in senso cristiano; e però anche in riguardo alla felicità va suggetta alle due interpretazioni così diverse, che è vera nell'una ed assurda nell'altra.

Secondo il tuo razionalismo, la divinità è l'incognita delle incognite, l'arcano degli arcani; non se ne può avere nessuna conoscenza nè assoluta, nè relativa; nè anche la sua esistenza non si può affermare senza avvolgersi e smarrirsi in un pelago di contradizioni, senza rinegare la ragione, la filosofia, la scienza, ecc. La stessa condizione ha dunque da valere per la felicità. E allora la tua formula in ambidue i casi è falsa; perchè ammette tutto insieme, che l'uomo cerca naturalmente Dio, come cerca la felicità; e che è naturalmente incapace d'aver nozione alcuna della felicità, come di Dio: vale a dire, ammette che l'uomo cerca per legge di sua natura ciò, che per legge di sua natura non solo non può trovare, ma nemmeno cercare, essendo al tutto impossibile qualsiasi ricerca d'una cosa, di cui non si possa avere nessuna nozione, nessun'idea.

All'incontro, secondo il cristianesimo, di Dio non può aversi quaggiù una cognizione assoluta, cioè chiara e distinta, piena e perfetta il più possibile; se ne ha tuttavia per intuito naturale una nozione, oscura bensì e confusa ed imperfetta, ma pur certissima; nella quale inoltre può venir assai diminuita l'oscurità e la confusione dalla luce della filosofia razionale, e molto più da quella della teologia rivelata. Altretanto è a dire della felicità. All'uomo non è dato, per fermo, di conseguire, nè di concepire in questa vita la felicità presa in senso assoluto; ma egli può ben concepirla e conseguirla in senso relativo. E la concepisce non solo in quanto per una tendenza naturale ed invincibile la desidera e la cerca, ma ancora in quanto per esperienza propria l'ha più o meno goduta; poichè con tutte le miserie della vita umana chi è che non

Digitized by Google

abbia passato qualche giorno, qualche ora, in cui si sentiva e si chiamava felice? Così adunque la tua formula in tutti due i casi è vera; e l'argumento analogico dalla felicità alla divinità corre a maraviglia. Come è naturale ed instintivo nell'uomo il desiderio della felicità, così la fede nell'esistenza di Dio. Ed è naturalmente impossibile all'uomo nella vita presente così di conseguire la pienezza della felicità, come di comprendere l'essenza di Dio. Quindi l'instinto di cercare e l'impossibilità di trovare non si oppongono più fra loro, ma si conciliano ottimamente. La ricerca include una nozione della felicità, sì come di Dio, proporzionata allo stato terrestre dell'uomo; e l'impossibilità esclude quel possesso dell'una e quella comprensione dell'altro, che sarebbe quaggiù superiore alle umane facoltà. Qui pertanto nessuna repugnanza, e perfetta convenienza. Eccoci dunque d'accordo.

Raz. — Che rara fortuna!

Catt. — Ma è un accordo che dura poco. Noi andiamo più oltre, perchè non possiamo separare la vita presente dalla futura; e troviamo in questa la ragione, la spiegazione di molti fatti, che ci pajono enigmi in quella. Così vediamo una convenienza e non una repugnanza fra il cercar sempre e non trovar mai, tanto per rispetto a Dio, quanto alla felicità, perchè avvisiamo in questa specie di antagonismo uno stato transitorio e non già finale, uno stadio della vita e non già la sua meta. E di qui ricaviamo una validissima prova dell'immortalità dell'anima. Perocchè la fede in Dio e il desiderio della felicità, siccome tendenze naturali dell'uomo verso il Vero assoluto ed il Bene infinito, in cui solo può trovar pieno appagamento l'intelletto con la sua brama insaziabile di sapere, e la volontà co 'l suo bisogno inestinguibile di amare, involgono e presuppongono la realtà, la sussistenza del loro oggetto, che è insieme il loro ultimo fine: altrimenti sarebbero illusioni ed inganni, a cui l'uomo verrebbe condannato dalla sua stessa natura. Ma quel-

Digitized by Google

l'oggetto, quel fine non può conseguirsi nella vita presente; dunque dee potersi conseguire in una vita futura. E quel conseguimento non potrebb'essere intero e perfetto, se fosse temporaneo; dunque la vita futura è immortale.

Ma per voi razionalisti non c'è via di conciliazione possibile. Circoscritta tutta l'esistenza dell'uomo in questa vita terrestre e mortale, non havvi più modo di concordare la naturalità di quelle tendenze con la impossibilità di appagarle. Il conflitto delle une con l'altra è insolubile; l'uomo è una contradizione in atto ed in persona; e la sua vita è un'illusione incurabile, un inganno incorreggibile, perchè è una legge della sua natura. Questa natura è dunque per lui uno scherno, questa vita una disperazione; ed il solo costrutto ragionevole ch'egli possa cavarne, si è teoricamente il pessimismo, praticamente il suicidio.

576. *Raz.* — Che ci possiamo far noi? Se all'uomo è disdetta la speranza della felicità in questo mondo, non è dato a noi di riserbargliene la certezza per l'altro. Noi discorriamo di questo mondo reale, e non d'un mondo imaginario e favoloso; discorriamo dello stato naturale dell'uomo, e non di un altro che nè voi, nè noi sapiamo che cosa sia. E poi, se il ripiego d'un mondo futuro e così diverso dal nostro vi pare sufficiente a render ragione del fatto, e giustificare l'opera della natura, sia pure: la risposta è assai commoda anche per noi; giacchè diremo che la cognizione di Dio non appartiene agli uomini di questo mondo, ma a quelli di un altro (1).

Catt. — E così discorrendo tu fai ecc alle ciance de' positivisti e materialisti, i quali non ammettono altro di reale e naturale da ciò infuori che vedono co' loro occhi e palpano con le loro mani. Anch'essi, del resto, se discorrono così nei loro libri e nelle loro

(1) Pag. 22.

Digitized by Google

teorie, ben altrimenti si comportano negli affari e nei bisogni della loro vita. Nella quale mostrano anch'essi di sapere, che il reale e naturale è sopratutto qualche cosa d'invisibile e d'impalpabile, qualche cosa che non cade sotto nessun organo di nessun senso: sono le idee e li affetti, i pensieri e le passioni, i giudizj e i desiderj, l'intelligenza e la volontà.... E sanno per giunta, che il *reale* e *naturale,* finchè è cosa puramente sensibile, non è nè pur cosa *umana;* e che per divenire proprietà della natura reale e personale dell'uomo, qualche cosa che abbia un valore per la sua vita mentale e morale, dee veramente assumere una forma sovrasensibile, trasformarsi in pensiero per tradursi in volere.

Nè rinegano solamente nella pratica la loro teoria; ma nella teoria stessa sostengono con una mano ciò, che distruggono con l'altra. Da prima, per odio della metafisica scolastica, cioè del teismo e spiritualismo cristiano, han messo a soqquadro il campo filosofico con la grande scoperta, che tutto il sovrasensibile, tutto ciò che non può esser oggetto di apprensione ed esperienza de' sensi, è cosa imaginaria, non esiste in natura, è un ente astratto, fittizio, un mito, un sogno, è nulla; e quindi non c'è altro di reale al mondo, altro di veramente e propriamente reale che il sensibile. Ma poi, per odio al senso commune ed al senso morale del genere umano, son tornati a mandar sossopra il regno filosofico con un'altra e vie più grandissima scoperta: che tutta la realtà del mondo sensibile consiste nei fenomeni da esso produtti in noi; che questi fenomeni sono affatto suggettivi, sono sensazioni e rappresentazioni nostre, modi e stati della nostra coscienza, del nostro io; che però esistono solo in noi, e non ci appariscono fuori di noi, se non in quanto per un'illusione o allucinazione naturale li *oggettiviamo,* li *projettiamo* fuori di noi, come avvien nel sogno e nel delirio; e che quindi il mondo sensibile è tutto una fantasmagoria del nostro cervello, ma in sè e per sè non

Digitized by Google

esiste, non ha nulla di realmente reale, è un gioco di ombre, una chimera, è nulla. E tu vieni ora fresco fresco a contarmi, che non discorri « di un mondo imaginario e favoloso, ma di questo mondo reale »? intendendo questo mondo sensibile? cioè proprio quel mondo, a cui i tuoi grandi dottori in criticismo, positivismo, fenomenismo, subjettivismo han tolto ogni specie di realtà, non lasciandogli altro che un'entità favolosa, imaginaria, dello stesso valore di quella che conviene alle cose fantasticate dal dormiente, dall'ubriaco, dal delirante? Come starebbe bene in una comedia, anzi in una farsa, questo ricorso ad un *mondo,* che si chiama reale da chi appunto lo ha spogliato di ogni realtà! questo appello ad uno *stato dell'uomo,* che si dice *naturale* appunto da chi tiene il suo stato naturale per un'allucinazione insanabile! ossia da chi dichiara l'uomo naturalmente ed essenzialmente in istato di alienazione mentale!....

Pertanto la conclusione del tuo discorso non è, come era tua intenzione, un frizzo ironico; ma è una buona e bella verità. No, « la cognizione di Dio non appartiene agli uomini di questo mondo », cioè del tuo, di quel mondo-fenomeno suggettivo, mondo-sensazione o rappresentazione suggettiva, che è affatto imaginario ed illusorio. In un mondo simile l'unica cognizione, che uomini ragionevoli possano acquistare, si è la persuasione di non poter conoscere nulla, perchè non esiste realmente nulla (nichilismo assoluto nell'ordine dell'essere, agnosticismo assoluto nell'ordine del pensiero). La cognizione di Dio non appartiene dunque se non « agli uomini dell'altro mondo », cioè del nostro, ossia del mondo conforme alla ragione e alla coscienza del genere umano, mondo-realtà oggettiva, sustanziale, sussistente, ma realtà temporanea e finita, contingente e relativa: realtà quindi che intanto si conosce qual è nella sua vera e propria natura, in quanto si conosce che è, e non può non essere produtta dalla potenza e sapienza di un Ente eterno ed infinito, necessario ed

Digitized by Google

assoluto. Laonde agli uomini di questo mondo appartiene così naturalmente la cognizione di Dio, come è dato loro naturalmente di conoscere che nè l'uomo, nè verun altro ente di questo mondo, ha in sè stesso il principio e la ragione della sua essenza ed esistenza (non è *ens a se*); che tutti l'hanno dovuta ricevere da una causa prima extramondana e sovramondana (sono *entia ab alio*); e che per conseguente non possono conoscere sè stessi nè altri enti fuori di sè stessi, se non in quanto essa cognizione ha il suo principio primo e la sua ragione ultima in una nozione di Dio: o in termini più vulgari, non possono conoscere nè sè nè altri, se non in quanto riconoscono d'essere tutti insieme fatture di Dio.

Sono dunque vane e fallaci anche le tue objezioni contro la prova morale dell'esistenza di Dio, ricavata dal consenso universale dell'umanità. Tu però ben sai, e già lo indicavi nella formula generale di quella prova, che oltre il suo valore estrinseco o storico, ne ha un altro intrinseco e razionale...

577. *Raz.* — Sì, l'ho detto, e non mi disdico. Li apologisti rincalzano la loro prova morale mediante il concetto di Dio come sommo legislatore della vita umana. Ed ecco la loro argumentazione: — Li uomini non possono vivere in società senza un motivo sufficiente, che li induca alla pratica della virtù ed all'osservanza delle leggi, da cui dipende l'ordine e la prosperità del consorzio umano. Ora, tolta la nozione di Dio, mancherebbe affatto il principio dell'obligazione morale di praticar la virtù ed osservare la legge; mancherebbe una regola autorevole ed universale delle azioni umane; mancherebbe una sanzione efficace di pena e di premio; ognuno si prefigerebbe sè stesso ed il proprio interesse per fine ultimo della vita; e cesserebbe ogni stimolo a sacrificare il bene privato al publico, il piacere al dovere, l'utile al giusto e all'onesto. È dunque così naturale all'uomo l'idea di Dio

Digitized by Google

qual supremo legislatore, come gli è naturale lo stato di società; ed è tanto certo che Dio esiste, quanto è evidente che esistono i popoli e le nazioni (1).

Catt. — E non è questa una dimostrazione in piena regola?

Raz. — No, è anzi un ragionamento che zoppica da ogni banda. Chi non vede ch'esso, lungi dallo stabilire sopra un fondamento più saldo e sicuro la virtù, la morale, la società, le rovina invece e le distrugge?

Catt. — Io per me non lo vedo; tocca a te di farmelo vedere.

Raz. — **a**) Le rovina, perchè subordinando la loro esistenza a quella del Dio dei teologi, dà il diritto di negar la legge morale a chi non crede nel loro Dio, o di affermare tante leggi morali diverse e contrarie, quanti sono i diversi e contrarj concetti, che si ebbero e si hanno di Dio (2).

Catt. — La tua risposta incomincia assai male: esce del seminato. L'argumento nostro non invoca punto *il Dio dei teologi*, e prescinde affatto dai concetti particolari che si ebbero e si hanno di Dio. Esso non invoca se non il Dio della coscienza umana, Dio semplicemente come principio, regola, e sanzione dell'ordine morale e sociale. È questo il Dio che bisogna negare per avere « diritto di negar la legge morale. » Ma dov'è la prova che valga a legitimare questa negazione? Fin qui nulla.

Raz. — **b**) Le distrugge nell'ordine teoretico, perchè fondando la legge morale su la nozione di Dio, toglie all'una tutti i caratteri di certezza, evidenza, necessità, universalità che ha nel dettame della coscienza, per renderla come l'altra incerta, oscura, instabile, caduca; cioè subordina la luce alle tenebre, il noto all'inconoscibile (3).

Catt. — Ma a quale *nozione di Dio* vuoi tu alludere? Alle nozioni particolari e diverse ed opposte, che ne

(1) Pag. 22-23. (2) Pag. 23. (3) Ibid.

Digitized by Google

hanno le varie religioni? E allora, *transeat:* sieno pure incerte ed instabili coteste nozioni particolari, che monta? L'argumento non si fonda in esse; e la tua risposta è ancora fuor di proposito. Ovvero alla nozione pura e semplice di Dio, come legislatore della vita morale e sociale? E allora non basta punto asserire, ma convien dimostrare, che è anch'essa incerta ed instabile come quelle altre: la tua asserzione gratuita non dimostra nulla. Tanto più che ne involge un'altra non men temeraria ed equivoca. Tu affermi senza più, che « la legge morale ha nel dettame della coscienza tutti i caratteri di certezza, evidenza, necessità, universalità », proprj d'una legge naturale. Ma di quale *coscienza,* di qual *dettame* si tratta? Della coscienza umana in generale? E allora il suo *dettame* non è altro che la *legge di Dio;* poichè essa non separa mai la legge morale dalla credenza religiosa; e si tien obligata di seguire il suo *dettame*, perchè ed inquanto crede che le è *dettato* o imposto da Dio. Essa in realtà non conosce altro motivo di obligazione che il precetto divino. Quindi la nozione della legge morale s'immedesima con quella di Dio, ed è così naturale l'una come l'altra; e li stessi caratteri di certezza ed evidenza, necessità ed universalità che ha l'una, convengono all'altra. Ovvero trattasi della coscienza in particolare? della coscienza di coloro, che non subordinano più la legge morale ad alcuna nozione di Dio, e la reputano una voce, un dettame della propria natura? E allora dove son più i suoi caratteri di necessità, universalità, ecc., cotanto celebrati? La *propria natura* non è poi altro che la *propria ragione;* cioè non la ragion commune al genere umano, la quale per loro confessione identifica la legge morale con la legge divina, ma la ragione particolare di qualche scuola o setta, che nell'umanità non conta più d'una piccola frazione. E fossero almeno quei pochi d'accordo fra loro! Ma invece, chi no'l sa? Ognuno ha una ragione, una coscienza sua propria, che per lo

Digitized by Google

più discorda ne'suoi giudizj dalla ragione e coscienza degli altri; onde anche il dettame della legge morale è così vario come le loro opinioni, le quali variano secondo il talento, il gusto, il capriccio, l'interesse di ciascuno. Sotto questo rispetto adunque il dettame della coscienza non è meno incerto ed instabile della nozione di Dio; v'è gran varietà di leggi morali non men che di religioni; e quelle son diverse fra loro e contrarie non meno di queste.

Raz. — c) Le distrugge nell'ordine pratico, perchè riponendo il principio dell'obligazione nel volere e nel comandamento di Dio, abolisce ogni differenza intrinseca ed essenziale tra la virtù e il vizio, il bene e il male; fa dipendere la legge morale da una rivelazione misteriosa, particolare, arbitraria di Dio; rompe l'unità e l'identità della coscienza umana; annienta insomma il principio stesso del dovere e del diritto, sottoponendolo a tutte le peripezie mistiche, fanatiche, visionarie del sovranaturalismo (1).

Catt. — Anzitutto una correzione storica. Qui come di sopra tu ci opponi con aria di trionfo la moltitudine e diversità di credenze intorno a Dio, professate in tante e sì diverse religioni, come se implicitamente e per un tacito contraposto fosse dato e concesso, che nel campo della filosofia o dell'etica razionale regni la più perfetta concordia di idee, unanimità di giudizj, unità di dottrine. Or bene, questo divario è una favola; nessuna storia l'ha mai rinvenuto in nessun tempo e in nessun luogo. Lo scandalo, se scandalo c'è, della discrepanza di giudizj e discordia di concetti non è minore nella filosofia che nella religione; ed i sistemi morali sono moltiplici e moltiformi non meno dei dogmi religiosi. Questo fatto adunque o dee valere contro di tutti, o non può valere contro di nessuno. Oh! certo, « le peripezie mistiche, fanatiche, visionarie del sovranaturalismo » sono deplorabili; ma e le peripezie fa-

(1) Ibid.

Digitized by Google

natiche in senso inverso, brutali, atroci, sanguinarie del naturalismo sono forse gloriose? Se li annali della superstizione fanno arrossir l'uomo, no' l fanno inorridire i fasti dell'empietà? Lasciamo però da parte la storia, che è un arsenale dove si trovano armi per tutti e contro tutti; e se ve n'ha molte a servigio della filosofia contro il fanatismo religioso, ve n'ha moltissime ad uso della teologia contro il fanatismo anticristiano. La nostra controversia per questa via non avrebbe uscita: manteniamola nei limiti del campo dottrinale.

578. *Raz.* — E non sono appunto dottrinali le gravissime conseguenze, che derivano dal vostro argumento?

Catt. — Sono dottrinali bensì, ma non legitime: non sono esse che ne derivino, ma sei tu che vuoi tirarnele a marcia forza, e fuori e contro d'ogni regola. L'antecedente è questo: Il principio dell'obligazione morale sta nel volere e nel comandamento di Dio. Or bene:

a) È falsa la prima conseguenza, cioè ch'esso « abolisca ogni differenza intrinseca ed essenziale tra la virtù ed il vizio, il bene ed il male ». Tutta la sua forza consiste nell'assurdo supposto, che sia da ragguagliarsi Dio ad un legislatore umano, e la legge morale ad una legge civile, e civile in senso stretto, ossia come un comandamento che dipende tutto dal volere del legislatore, il quale poteva anche non volere quel che volle, o volere altro da quel che volle; poteva non dare quel comandamento, o darne un altro diverso o contrario. Qui la ragion dell'obligazione è affatto estrinseca alla natura delle cose; e la differenza tra cose lecite e illecite è unicamente stabilita dall'arbitrio del legislatore. Perocchè se egli non avesse voluto comandar nulla, quelle cose sarebbero state indifferenti, ossia tutte lecite del pari; e se avesse voluto comandare l'opposto, le cose ora illecite sarebbero

Digitized by Google

allora state lecite, e viceversa. Intesa così la legge morale, non v'ha dubio che ne seguirebbe direttamente l'abolizione d'ogni differenza specifica fra il bene ed il male.

Ma questa interpretazione è una sofisteria del razionalismo, e non una dottrina della filosofia e teologia cristiana. La quale sa bene che Dio è Dio, e non uomo; e che la sua autorità, la sua legislazione, la sua providenza è opera divina, e non umana. Parla bensì di varj atti ed attributi divini come di cose distinte, perchè al pensiero ed al linguaggio umano sarebbe impossibile discorrere d'un oggetto, in cui non si potesse distinguere nulla; ma è sempre inteso che non si tratta mai di alcuna distinzione o differenza reale, da cui possa venirne alcuna specie di composizione o moltiplicità nell'essere semplicissimo di Dio. Perocchè in lui s'identificano realmente li atti con le potenze, e le potenze con l'essenza divina; onde tutto ciò che è in Dio, è Dio; ed egli fa quel che fa, vuole quel che vuole, pensa quel che pensa, perchè è quel che è: l'azione, il volere, il pensiero di Dio son tutt'uno con la sua essenza. Ora nella questione della legge morale trattasi, non già d'una legge *positiva*, ossia contingente e libera, ma d'una legge *naturale*, che è un'applicazione o specificazione della legge eterna e necessaria, come la stessa mente divina; e però quando si dice ch'essa è prescritta dal *comandamento* e *volere di Dio*, se n'esclude sempre ogni specie di arbitrio e di indifferenza. La sua volontà non comanda se non ciò che il suo intelletto concepisce; e l'intelletto suo non concepisce se non ciò che la sua essenza è; talchè riporre il principio della legge morale nel volere e comandamento di Dio, equivale semplicemente a dire, che la legge morale esiste, perchè esiste ed inquanto esiste Dio. Questa legge non è altro che una determinazione dell'ordine essenzialmente proprio della natura umana; e come il principio dell'ordine in tutto l'universo ed in tutte le sue parti

Digitized by Google

è Dio, e non può essere null'altro che Dio; così Dio solo è pure il principio dell'ordine, a cui è naturalmente suggetta la natura umana. Pertanto « tolta la nozione di Dio », cioè non ammessa l'esistenza di Dio come principio assoluto di tutto l'ordine naturale e morale, non rimane più altro fondamento alle leggi della natura che il caso di combinazioni fra li atomi, o di evoluzioni della materia; nè altro fondamento alle leggi dell'umanità che l'arbitrio o la forza o la frode degli individui. Dunque « l'abolizione di ogni differenza intrinseca fra il bene ed il male » è conseguenza necessaria, ineluttabile del sistema che ricusa, e non già del sistema che professa di riporre in Dio il principio dell'obligazione e della legge morale.

b) È falsa la seconda conseguenza, cioè che nel sistema cristiano si « facia dipendere la legge morale da una rivelazione misteriosa, particolare, arbitraria di Dio ». Da una rivelazione sovranaturale dipendono bensì le verità dogmatiche e le leggi positive, che son proprie del cristianesimo come religione divinamente rivelata; ma la legge morale, no. Per essa non occorre altra rivelazione che la fede naturale e razionale nell'esistenza di Dio, vale a dire quella fede, che è insita ed immanente nella natura e nella ragione umana. La legge morale è data all'uomo o all'umanità co' l fatto e nel fatto stesso della sua esistenza.

c) È falsa la terza conseguenza, cioè che il sistema cristiano « rompa l'unità e identità della coscienza ». Chi davvero la rompe e l'annienta e la rende impossibile, è il sistema, che non riconosce nessun principio, nessun legislatore della coscienza fuori e sopra degli individui umani; poichè, voglia o no, deve per ciò stesso ammettere la stessa moltiplicità e diversità nell'una che negli altri. E chi salva realmente ed assicura l'unità e identità della coscienza è il cristianesimo; poichè la subordina ad un principio, ad un legislatore così uno assolutamente ed identico, come è Dio, il suo comandamento, il suo volere.

Digitized by Google

d) È falsa la quarta conseguenza, cioè che la dottrina cristiana « sottoponga il principio stesso del dovere e diritto a tutte le peripezie del sovranaturalismo ». Essa invece riguarda la nozione di questo principio come naturale ed essenziale all'uomo, come un elemento o carattere specifico dell'umanità. La quale intanto solo dee riporlo originariamente in Dio, inquanto ripone pur in Dio l'origine e causa prima della sua medesima essenza ed esistenza. Non entra dunque il sovranaturalismo (preso qui nel senso generale ed ontologico che ha in filosofia, e non già nel senso speciale e strettamente teologico che ha nella dogmatica cristiana), non entra nella legge morale, se non perchè e come entra nella vita umana. È sovranaturale tanto l'una quanto l'altra, perchè ambedue hanno il loro principio causale in Dio; ma è naturale così l'una come l'altra, perchè hanno ambedue il loro suggetto attuale nell'uomo. Chi distrugge in realtà il principio del dovere e diritto, è il sistema che lo « sottopone a tutte le peripezie » dell'individualismo; ossia che per sottrarlo da ogni attinenza sovranaturale con Dio, gli toglie ogni attività naturale ed universale nel genere umano, e lo riduce ad una determinazione personale e particolare di ciascun individuo.

579. *Raz.* — Bada che non ho ancora finito di esporre le conseguenze della tua teoria.

Catt. — Orsù dunque, sciorinami anche le altre.

Raz. — Riposto in Dio il principio dell'obligazione e della legge morale, ogni religione ed ogni setta religiosa dovrebbe avere una morale sua propria, come ha un suo concetto particolare di Dio. Dunque ciò che per un popolo è giusto ed onesto, per un altro sarebbe meritamente iniquo e turpe. Anzi in uno stesso popolo le nozioni del bene e del male non avrebbero più una regola certa e commune; ad ognuno sarebbe lecito, anzi obligatorio di modellare le sue azioni sopra il concetto che si è formato del suo Dio; e quindi ogni

Digitized by Google

legge, ogni governo, ogni consorzio, ogni ordine sociale diventerebbe impossibile; l'idea stessa di nazione, di società, di umanità riuscirebbe un controsenso; ed il genere umano non potrebbe più concepirsi come un tutto omogeneo, organico, come un solo corpo vivente della stessa vita, ma apparirebbe un miscuglio di elementi eterogenei ed insociabili, un campo diviso in un'infinità di sètte e fazioni nemiche. Ecco la bella società che formerebbero li uomini, se mettessero in pratica la dottrina morale dei sovranaturalisti (1).

Catt. — E credi queste conseguenze meno sdrucite o sdrucibili delle altre? Come t'inganni! Mettiamo in prima fuori di causa le religioni o sètte religiose: qui hanno poco o punto che farci. Esse devono rispettar sempre la legge morale, perchè anteriore e superiore ad ogni legge positiva, a quel modo che la ragione, la coscienza, la natura umana precede e sovrasta a tutte le credenze particolari degli individui. Che se in effetto le false religioni vennero anche a variare la legge morale, non che abbiano fatto con ciò il loro *dovere*, hanno anzi fatto ciò che non aveano nessun diritto di fare, ed aveano invece l'obligo di non fare.

Pe' l rimanente del tuo discorso convien distinguere la questione di diritto dalla questione di fatto.

a) In diritto, ossia teoricamente, la tua deduzione procede a filo di logica, purchè (vedi che bagattella di condizione!) se le dia per antecedente, non già il principio del sovranaturalismo, come tu lo chiami, che fa della legge morale una legge divina, sibbene il principio del razionalismo, che la converte in una legge umana. In questo caso, sì, le conseguenze orribili che tu ne hai ricavato, son tutte legitime; ma nell'altro, no, nessuna. E questa opposizione, dopo le botte e risposte già corse fra noi, è tanto evidente che non ha più d'uopo d'essere dimostrata. Il principio morale del teismo cristiano è uno, eterno, immutabile

(1) Pag. 23-24.

Digitized by Google

come il volere di Dio; quello invece del razionalismo è moltiplice e variabile come il volere dell'uomo. Quindi posto il primo, l'unità e identità della legge morale che ne proviene, è necessaria; laddove posto il secondo, è impossibile. Ed al contrario, è impossibile dal primo, e necessaria dal secondo la derivazione delle conseguenze antisociali da te enumerate: conseguenze che arriverebbero fino alla dissoluzione, alla distruzione dell'umanità, ove li uomini « mettessero in pratica la dottrina morale », cioè immorale... « dei sovranaturalisti »? no, ma dei razionalisti.

b) In fatto poi, ossia storicamente, il contrasto fra le due parti, se non è più così assoluto, non è però men reale e sustanziale. Il quadro spaventevole che tu hai delineato, ritrae proprio dal vero l'abisso di mali e miserie, di calamità e rovine, in cui vanno a cadere, a perire le nazioni, che si ribellano a Dio, e disconoscono o rinegano la legge divina, per non seguire altra legge che quella della natura umana, cioè della ragione individuale, che poi in realtà si traduce nel seguire ciascuno l'arbitrio, l'interesse, il parere ed il piacere suo proprio. È un'anarchia morale, che non lascia più sussistere fra li individui altro vincolo sociale fuorchè la forza. Tal è lo stato non solo delle nazioni barbare, ma anche delle civili e civilissime, quando s'abbandonano all'ateismo ed al materialismo, e non hanno più altre regole di vita che le inclinazioni e soddisfazioni animali. Così avvenne del mondo pagano su la fine dell'êra antica; e così nell'êra cristiana avvien di quella gran porzione del mondo moderno, che ha contraposto all'Evangelio di G. Cristo lo statuto della rivoluzione. Essa vive ancora in società, perchè e finchè vi sono eserciti da mantener almanco esternamente e materialmente un ordine publico; ma di vincolo morale, d'unione interna e spirituale fra' suoi membri non ve n'ha più. Prepotenze e violenze dall'alto, ribellioni e rivoluzioni dal basso; oligarchie di quà, demagogie di là; satanismo,

Digitized by Google

epicureismo dinanzi, communismo e nichilismo didietro; cioè dapertutto anarchia.

All'opposto, quel tuo quadro ferale non rappresenta punto lo stato delle società, che riconoscono nella legge morale una legge divina, e ripetono da un comandamento di Dio il principio d'ogni dovere, il fondamento di ogni diritto, la regola della coscienza e della vita: regola commune a tutti, perchè superiore alla ragione e alla volontà di tutti. Indi l'unione delle anime e dei cuori in una stessa fede, in una stessa carità e giustizia, che ragguaglia le società a grandi famiglie, costituite da un vincolo sociale, da un potere gerarchico, da un'autorità paterna, in cui tutti venerano un ordinamento davvero sacro ed inviolabile, che tutti rispettano ed obediscono, perchè opera di Dio, e non dell'uomo. Solo in queste società vedesi attuato il concetto vero e proprio di società, siccome quelle che formano un corpo morale, in cui tutti i membri sono congiunti insieme dall'unità del fine, dalla cooperazione dei mezzi, e da una communità e particolarità di doveri e diritti, che stabilisce fra loro e mantiene la massima eguaglianza morale in piena armonia con tutte le differenze naturali e sociali. Tal è lo stato delle società, in cui vive e regna lo spirito cristiano. E di tale stato s'ebbero un buon saggio le nazioni, che componevano la *cristianità* nel medio evo: cristianità certamente imperfetta e difettosa, poichè troppo spesso i governanti erano cristiani più di nome che di fatto, e miravano a far dello Stato un oppressore, anzichè un difensore della Chiesa. Ma pur vera cristianità, dacchè i popoli in massima parte valean meglio de' loro signori; erano cristiani in realtà e non di solo titolo; erano uniti fra loro dalla medesima fede in Dio e in G. Cristo, dalla medesima obedienza alla Chiesa ed al Papa; onde in mezzo alle guerre esterne, che la scelerata politica dei governi accendeva e riaccendeva senza posa, godevano d'una pace interna, che non avea bisogno di eserciti permanenti a

Digitized by Google

sua tutela, essendo abbastanza tutelata dall unanimità delle credenze e dalla concordia delle speranze. Di quella pace sociale li Stati moderni che si dicono più civili, dopo la publica apostasia dalla fede e dalla legge cristiana, hanno ormai perduto fino l'idea; ma ne è ancora, come ne fu e sarà sempre, modello la Chiesa cattolica. La quale e nella società universa che è l'intero suo corpo, e nelle società particolari che sono le varie sue membra, dà un esempio d'unità di vita spirituale e morale (pur prescindendo qui ancora dall'unità sovranaturale della sua vita religiosa), a cui nel mondo politico nessuna società è giunta, nè giungerà mai.

580. *Raz.* — Così canta la poesia, ma non così narra la storia. La quale, per tacere de' secoli passati, attesta che a' tempi nostri, anzi a' nostri dì fervono tra' cattolici le dissensioni e discordie non meno che fra' razionalisti o liberali.

Catt. — Ma la testimonianza della storia non si ferma lì; e passa a determinare e spiegare il fatto in modo, ch'esso torna a confermare la mia tesi, e non già la tua. Perocchè tali dissensioni e discordie o son di quelle varietà che s'accordano nell'unità, come le varie note in un'armonia: e allora sono condizioni naturali della vita, sì nel mondo fisico e sì nel mondo morale; e quindi non repugnano, ma convengono all'unità reale ed universale della Chiesa. O sono invece di quelle scissioni, che guastano e rompono l'armonia vitale d'una società, e si risolvono presto o tardi in sètte e fazioni: e allora non fanno più parte della Chiesa, la quale non manca mai di reciderle da sè quali membra infette e cancrenose. Adunque il tuo paragone è un'altra fallacia. Nel razionalismo le discrepanze e le scissure non sono altro che applicazioni naturali e conseguenze necessarie del suo principio, che regala ed assicura ad ognuno l'indipendenza della sua ragione, l'autonomia della sua coscienza, la so-

Digitized by Google

vranità del suo volere, cioè un individualismo, un egoismo assoluto, che vuol dire in teoria: *Quot capita, tot sententiae*; ed in pratica: *Bellum omnium contra omnes.* Nel cattolicismo invece le divisioni settarie e faziose sono contradizioni e ribellioni al suo principio fondamentale, sono negazioni e violazioni della sua propria natura, che prescrive ed esige un'assoluta subordinazione di tutte le volontà e le coscienze e le ragioni individuali alla legge divina, eterna, immutabile, una ed identica per tutti; e quindi un'adesione interna ed esterna all'autorità della Chiesa, come depositaria ed interprete dell'autorità di Dio. Pertanto fra razionalisti è impossibile la concordia, finchè non si rinega il razionalismo; laddove fra cattolici, finchè non si repudia il cattolicismo, è impossibile la discordia. Quelli cessano di essere razionalisti, inquanto sono uniti (suggetti ad una legge commune a tutti); laddove questi cessano d'esser cattolici, inquanto sono divisi (ribelli ad una autorità superiore a tutti). Non v'è dunque parità, ma opposizione fra il caso degli uni e quello degli altri.

Ed ora ch'io ho difeso la morale cristiana dalla tua accusa di rendere impossibile la società umana, assurda l'idea stessa di umanità, vorrei sapere come tu possa difendere il razionalismo dall'accusa medesima, che si ritorce contro di esso.

581. *Raz.* — Per buona ventura la mia difesa è facile e pronta. L'umanità si lascia governare da una legge, contro di cui li argumenti della teologia non posson nulla. Appunto perchè lo stato di società è naturale all'uomo, gli è naturale del pari il principio della legge e dell'obligazione morale; ed è così assurdo il supporre, che questo principio e questo stato dipendano dalla nozione di Dio, come sarebbe l'imaginare che la natura debba obedire ai capricci della fantasia umana, ed a tutte le aberrazioni e stravaganze dell'umano cervello (1).

(1) Pag. 24.

Digitized by Google

Catt. — Questa prima parte della tua risposta, se s'interpreta ragionevolmente, è più dicevole ad un filosofo cristiano che ad un razionalista; ma se s'interpreta a tenore del razionalismo, cioè in senso anticristiano, non ha più costrutto ragionevole d'alcuna sorte. Ed invero, le due proposizioni, che « all'uomo è naturale lo stato di società », come « gli è naturale il principio dell'obligazione morale »; sono equivalenti a queste altre: È la natura che ha fatto l'uomo socievole, come è la natura che ha imposto all'uomo la legge morale. Or bene, e questa natura che cos'è? Non può essere certamente la materia, nè alcuna forza o proprietà o funzione della materia; poichè una instituzione della vita sociale, come una legislazione della vita morale, non è nè può essere se non l'opera di una mente, di un'intelligenza, di una ragione sovrana; e sarebbe quindi assurdo l'attribuirla a qualsiasi suggetto o elemento materiale. Posto dunque che la vita sociale e morale sia opera della natura, ne segue di necessità, che per natura non si può qui denotare altro che uno spirito superiore allo spirito umano e ad ogni spirito creato. E per conseguente o quella natura è un mito, una personificazione poetica senza veruna realtà nè fisica, nè metafisica; ovvero è ciò che in tutte le lingue si chiama Dio. Così dopo tanto gridare ed inveire contro della tesi che diceva: — Il principio dell'ordine morale e sociale è Dio; — tu le contraponi un'antitesi che dice: — Quel principio non è Dio, ma la natura; — che è quanto dire: o è nulla, o è Dio. Se per odio del teismo tu segui la prima interpretazione, cadi in un nichilismo che è un abisso di assurdità. E se per amore del vero tu abbracci la seconda, professi una dottrina che sta in capo del credo cristiano.

E non meno della tua sentenza è equivoca la similitudine che doveva illustrarla. Qual è la nozione di Dio, che tu vuoi eliminare? Se è quella suggettiva, così varia e per lo più così favolosa e mostruosa, che ne ebbero tanti popoli, tante religioni e chiese e sètte,

Digitized by Google

certamente repugna il supporre che ad una tal nozione di Dio vada suggetto il principio morale e sociale: sarebbe davvero un commettere ai capricci, alle stravaganze della fantasia umana il principio stesso d'ogni ordine e d'ogni legge. Se invece è quella oggettiva, a cui universalmente aderisce il genere umano in virtù di un intuito naturale e di una fede spontanea; allora non è più un'ipotesi repugnante, ma una tesi necessaria l'ammettere, che quel principio sia dipendente da una simile nozione di Dio; poichè nessun ordine, nessuna legge può sussistere senza un ordinatore ed un legislatore; e però è impossibile il concetto del primo termine senza una nozione del secondo, che vuol dire senza la nozione di Dio.

Ad una distinzione analoga va sottoposta la *natura*. La quale oggettivamente non ha certo da obedire alle aberrazioni del cervello umano; poichè essa è quale Dio l'ha fatta, e tale si rimane, comunque se l'imagini l'uomo. Ma suggettivamente il caso è ben diverso. La nozione della natura sottostà alle condizioni medesime della nozione di Dio; e nei tanti sistemi di filosofia, e per poco nella testa di ciascun filosofante piglia forme così diverse ed opposte, e troppo sovente così bizzarre e stravaganti, che non c'è alcun *mostro di Dio*, a cui non facia degno riscontro un *mostro di natura*. Dunque la tua similitudine o vale a cassar la nozione di natura, non men che quella di Dio; o non conclude nulla nè contro l'una, nè contro l'altra.

Finora, pertanto, la famosa *legge dell'umanità* che mi annunziavi, non si lascia vedere.

582. *Raz.* — Eccola quà. Il principio della legge morale non è e non può essere fondato altrove che nella natura stessa dell'uomo, cioè nella coscienza, unica e sola base di tutte le leggi razionali, che costituiscono il pensiero e la volontà. E siccome non sono già queste leggi, questa coscienza, questa natura che dipendono dall'uomo, ma è l'uomo che dipende da

Digitized by Google

esse; così la morale e la società riposano sicure sopra un fondamento, che non va punto suggetto alle bizzarre vicende, per cui è passata e passerà la nozione di Dio; e sopravivono immortali, come sopravissero sempre, a tutti i sistemi teologici, a tutte le rivelazioni sopranaturali, che sempre mutano co'l mutare di tempi e di luoghi, d'epoche e di paesi (1).

Catt. — Ma questa in sustanza è una teoria, che il razionalismo ha imparata da quei teologi, a cui fa le viste d'insegnarla. Anche per loro « il principio della legge morale è fondato nella natura dell'uomo, cioè nella coscienza »; perchè realmente ha in essa il suo fondamento prossimo, immediato. Ed anche per loro « la coscienza è l'unica e sola base di tutte le leggi razionali »; perchè tutte hanno in essa il loro suggetto, e fuori di essa mancherebbe loro propriamente ogni *base*, ogni condizione di esistenza reale. Se non che quei teologi, molto più ragionatori dei razionalisti, insegnano un'altra cosa, che il razionalismo non ha saputo imparare o ha voluto disimparare: cioè, insegnano che la ragione non deve, non può fermarsi lì. Sta bene, dicono essi, che il principio della legge morale ha il suo fondamento prossimo nella natura dell'uomo, e la sua base immediata nella coscienza; ma quello è un fondamento che dee pur essere fondato, quella è una base che dee pur essere basata in qualche cosa; perchè nè l'uno, nè l'altra può dirsi una *primalità* assoluta. Non è mica l'uomo che ha dato a sè stesso la propria natura; non è mica la coscienza umana che s'è imposta da per sè le proprie leggi: coscienza e natura, l'uomo le ha ricevute insieme con l'esistenza; e così questa come quelle presuppongono di necessità un principio primo e supremo che è Dio, autore tanto dell'uomo e della natura e coscienza umana, quanto del mondo e della natura e realtà universale.

(1) Pag. 24.

Digitized by Google

Se dunque « non sono già quelle leggi e quella natura che dipendono dall'uomo, ma è l'uomo che dipende da esse »; vuol dire che l'uomo non è la loro causa, ma il loro effetto; ossia non è l'uomo che ha fatto la sua natura e le sue leggi, ma son esse che han fatto l'uomo, inquanto son determinate a farlo dalla causa suprema che le ha fatte esse stesse, da Dio. Altretanto è a dire della coscienza, ove si prenda in senso morale (e così richiede la nostra questione), cioè come dettame della ragione circa il bene da fare e il male da fuggire. È anch'essa un fattore, e non un fatto dell'uomo; ed è pur l'uomo che dipende da essa, e non essa da lui; ma e lui e lei dipendono poi sempre dalla causa prima d'ogni cosa, da Dio.

Pertanto la *natura* e la *coscienza* sono un fondamento relativamente sicuro della morale e della società, inquanto hanno anch'esse il loro fondamento assolutamente certissimo in Dio; onde la nozione di Dio non può essere esclusa, perchè è essenzialmente presupposta dalla nozione della legge morale e sociale. E l'associazione o l'analogia di coteste nozioni corre tanto nell'ordine teoretico, quanto nell'ordine storico. L'abbiamo testè riscontrata per riguardo alla *natura;* ed è egualmente manifesta da parte della *coscienza.* La quale è verissimo che non va suggetta alle bizzarre vicende delle opinioni umane, e sopravive a tutti i sistemi di tutte le scuole, se si considera ne' suoi principj e dettami naturali e universali, primitivi e intuitivi, che vengono compresi vulgarmente sotto il titolo di *senso commune* e *senso morale.* Allora, sì, la nozione della coscienza apparisce così una ed identica sempre e dovunque, come quella della natura e di Dio. Ma è falsissimo ch'essa goda di unità ed identità perpetua, se invece si considera nelle svariatissime applicazioni particolari di quei principj e di quei dettami: applicazioni teoretiche nel giudicare del vero e del falso, applicazioni pratiche nel decidere del bene e del male, in quella moltiplicità e diversità infinita di casi

Digitized by Google

che occorrono nella vita sì dei popoli, e sì degli individui. Allora le nozioni della coscienza riescono non meno, anzi più mutabili e disparate e contrarie di quelle della natura e di Dio.

Avevo io dunque ragione: la *legge dell'umanità* o legge della natura e della coscienza da te e da' tuoi cotanto celebrata, è reale e certa come l'interpreta il teismo cristiano, ma come l'intende il razionalismo è imaginaria ed assurda.

583. *Raz.* — Nè io ho torto a non volerne sapere della tua interpretazione cristiana, qual prova morale dell'esistenza di Dio. Essa compendiasi in questo raziocinio: — La moralità delle azioni deriva dalla loro convenienza con la legge morale. Ora, tolto Dio che è il legislatore, anche la legge stessa è tolta, e non rimane più veruna regola delle azioni umane. Dunque il principio della moralità involge necessariamente l'esistenza di Dio. — Questo argumento è una palpabile petizione di principio; giacchè a provare che Dio esiste come autore della legge morale, si reca in mezzo questa bella ragione, ch'egli è l'autore della legge morale: paralogismo da far ridere i bimbi (1).

Catt. — Se i bimbi potessero mai venire ad assistere alla nostra disputa, avrebbero ben da ridere dell'accusatore, e non già dell'accusato. Sei tu che contorci l'argumento in guisa da poterci trovare la petizione di principio: ma per sè stesso, ne' suoi proprj termini è una dimostrazione più regolare e rigorosa di quante abbia mai saputo costruirne il razionalismo.

La tesi da provare è questa: — Il principio della moralità o l'esistenza della legge morale involge necessariamente l'esistenza di Dio. — E la prova discorre così: — La moralità degli atti umani consiste nella loro convenienza con la legge morale; ora la legge mo-

(1) Pag. 24-25.

Digitized by Google

rale presuppone di necessità un legislatore; e legislatore morale non può essere se non quella mente, quella intelligenza stessa, che ha fatto l'uomo ed il mondo, e che da tutti si chiama Dio: dunque il principio della moralità ossia l'esistenza della legge morale involge necessariamente l'esistenza di Dio: vale a dire, che l'esistenza di Dio è una verità così certa ed evidente come l'esistenza della legge morale; e perciò è tanto falsa ed assurda la negazione dell'una, quanto dell'altra. — E dov'è qui il paralogismo? dov'è il circolo vizioso? Ce lo vedi tu dopo d'aver a bella posta sconvolto l'argumento per farlo ridicolo. Ma quella che tu chiami *ragione* della tesi, è invece la conclusione della sua prova. E se come ragione sarebbe sofistica, perchè è una semplice ripetizione della tesi, come conclusione invece è apodittica, perchè determina il prodotto della dimostrazione, il *Quod erat demostrandum*, che è appunto la tesi.

584. *Raz.* — Ma se è apodittica una conclusione siffatta, non v'ha dubio che le dimostrazioni dell'esistenza di Dio sarebbero un negozio agevolissimo; e li scettici e i criticisti si vedrebbero ridutti presto al silenzio da chiunque dicesse loro: — Voi mangiate, camminate, dormite, ecc., conformemente alla legge fisiologica della specie umana: ma, tolto Dio che è legislatore di tutta la natura, anche le leggi stesse della fisiologia se n'andrebbero in fumo: dunque il mangiare, camminare, dormire che voi fate, implica necessariamente l'esistenza di Dio. — E che cosa mai potrebbero replicare tutti i criticisti e li scettici dell'universo mondo ad un raziocinio così calzante e stringente? Nulla, in verità; poichè de' raziocinj così fatti non si disputa, ma si ride; e basta, se già non è anche troppo (1).

Catt. — No, signore, non è troppo, nè basta una caricatura, una parodia, che in simile materia è un'in-

(1) Pag. 25.

Digitized by Google

decenza, a demolire un argumento, il quale non solo è in sustanza una dimostrazione perfettamente regolare, ma è così *calzante* e *stringente* da poter affrontare e rintuzzare le risa e le beffe di tutti li scettici ed atei del mondo universo. — « Mangiare, camminare, dormire, ecc. » (e l'ecc. mostra chiaro che il discorso concerne le funzioni vitali in genere), sono funzioni della vita animale; la vita animale rivela un ordine di causalità e finalità sapientissimo; e la sapienza dell'opera presuppone l'intelligenza dell'artefice. Ora l'intelligenza-artefice della vita animale e delle sue leggi non può essere la materia, nè alcuna proprietà, forza, condizione, operazione della materia; perchè non vi sarebbe proporzione alcuna nè attuale, nè virtuale fra la causa e l'effetto: tanto meno potrebb'essere il caso, o il nulla: non può essere altro che un principio spirituale come *Ens a se,* eterno, infinito, assoluto; cioè quell'Ente o principio supremo, che si chiama Dio. Dunque l'uomo o l'animale « mangiando, camminando, dormendo, ecc. » esercita funzioni vitali, la cui origine e causa prima risale necessariamente a Dio; e per conseguente l'esistenza dell'organismo animale è una prova apodittica dell'esistenza di Dio. — Se è questo « un paralogismo da far ridere i bimbi », deh! non avessi tu mai cessato di paralogizzare sempre così! chè in luogo di scrivere un'apologia del razionalismo, ne avresti fatta una confutazione, risparmiando a te la rea fatica dell'una, ed a me l'amaro travaglio dell'altra.

585. *Raz.* — Non credo che cada sotto quest'acerba sentenza l'ultima objezione, che mi rimane da volgere contro della tua tesi.

Catt. — Udiamola.

Raz. — È un dilemma così ben cornuto, che non ti lascia nessuna via di mezzo possibile. — L'atto umano è egli buono perchè Dio lo comanda, e reo perchè lo vieta; o invece Dio lo comanda perchè è buono, e lo vieta perchè è reo? Nel primo caso non esiste più

Digitized by Google

alcuna legge morale, che discerna e diversifichi intrinsecamente il male dal bene; ma ogni atto per sè e di sua natura sarebbe indifferente, sarebbe male e bene insieme, o piuttosto non sarebbe nè ben, nè male, ed acquisterebbe soltanto una moralità in rispetto all'arbitrio, per non dire al capriccio di Dio, il quale comanda certi atti, e certi altri divieta, ma senza ragione sufficiente, tranne il suo volere; sicchè il bene sarebbe stato o potrebbe essere male, ed il male bene, se a Dio fosse piaciuto o piacesse un bel giorno di ordinare altrimenti, e prescrivere li atti che ha proibiti, o proibire quelli che ha prescritti. Laonde la morale diventerebbe propriamente la teoria dell'immoralità assoluta (1).

Catt. — Mi duole di non poter mitigare l'acerbità di quella sentenza nè anche verso del tuo dilemma. Il quale, benchè rimesso da te in campo un'altra volta e con maggior fidanza (2), è cornuto così male, che in luogo di sbarrare ogni via di scampo all'avversario, la chiude a sè stesso. Tutta la deduzione di forma così stringata e di tinta così orribile, che tu fai *nel primo caso*, non ha altro fondamento che quel supposto falsissimo, in cui già eri pocanzi caduto. Perocchè torna a supporre, che Dio comandi come comanda l'uomo, cioè che la volontà divina non sia diversa dall'umana; che Dio abbia stabilito la legge morale come un principe la legge civile; ed insomma che Dio sia un uomo. Su questo supposto le tue illazioni corrono liscie e diritte che è una bellezza. Ma il guajo si è, che un supposto simile è proprio cosa « da riderne i bimbi, e non da disputarne i filosofi ». Nella dottrina cristiana, contro di cui appuntavi il tuo dilemma, Dio è Dio, e non già un uomo. Il suo comandamento è la sua stessa volontà, come la sua volontà è la sua stessa ragione, e la sua ragione è la sua medesima essenza. Dal dire adunque che il bene è bene, perchè Dio lo comanda,

(1) Pag. 25-26. (2) V. Ult. Crit., II, c. II, n. 456

Digitized by Google

al dire che Dio lo comanda, perchè è bene; non c'è affatto la differenza che vi sarebbe, ove si trattasse del comandamento di un uomo, o se la natura divina fosse simile all'umana. Ma posto che Dio è Dio, e non uomo, le due formule, non che escludersi quali membri d'un dilemma, sono in realtà fra loro equivalenti come i termini di un'equazione. Dio stesso è il bene assoluto; e poichè in lui il volere e l'essere sono realmente tutt'uno, tanto è a dire che Dio vuole il bene, perchè è bene, quanto a dire che il bene è bene, perchè Dio lo vuole.

Una gravissima difficultà incontra veramente la dottrina cristiana nella questione degli atti divini, ch'essa dichiara liberi, tali cioè che Dio li fece perchè volle farli, ma che poteva anche non volerli fare o fare altrimenti, per es. la creazione del mondo. Come può mai esser libero un atto dell'Ente necessario? ossia un atto che s'identifica con l'essenza necessaria del suo suggetto? Ma questa difficultà, che involge uno de' più alti misteri cristiani, non occorre punto nel caso nostro. L'ordine morale, che è la forma più perfetta del Vero e del Bene, fa parte delle cose divine d'ordine necessario, e non già d'ordine libero; poichè repugna tanto l'idea che Dio non lo voglia o possa non volerlo, quanto l'idea che Dio neghi o possa negare sè stesso. Dunque il primo corno del tuo dilemma è spuntato, anzi schiantato affatto. Veniamo all'altro.

586 *Raz.* — Nel secondo caso poi, anche il volere di Dio è subordinato alla legge morale; e quindi il principio dell'obligazione non è più l'effetto, ma la causa del suo comando o del suo divieto. Allora la fonte diretta, immediata del dovere è la legge di natura, che l'uomo porta impressa nella propria coscienza: legge non più suggetta, ma superiore ad ogni decreto arbitrario di Dio, e però ad ogni dogma positivo, ad ogni rivelazione particolare; talchè è la

Digitized by Google

legge naturale che tien luogo di criterio verso la legge religiosa, e non questa verso di quella. E allora è pur manifesto, che la morale e la società hanno una base loro propria, stabile come la natura dell'uomo, certa come la coscienza d'un fatto, e indipendente da tutte le astrattezze metafisiche dei teologi su la nozione e la teorica del loro Ente necessario ed assoluto (1).

Catt. — Ahimè! tu mi caschi di male in peggio: il secondo corno del tuo dilemma è ancor più sgangherato e scavezzo del primo. Ecco dunque una legge morale, che precede e sovrasta a Dio! Ecco un atto di Dio, che è effetto d'una causa anteriore a lui! Ed ecco una legge di natura, che è superiore al volere di Dio! Sicchè Dio, Ente assoluto, è subordinato a leggi e suggetto a cause, che determinano i suoi atti! Dio, autore della natura, è un ente che sottostà alla natura! Or bene, queste idee di una *legge*, di una *causa*, di una *natura*, che esiste prima e sta sopra di Dio; e di un Dio, che è la più crassa negazione della divinità: sono un cumulo, non dico di fallacie, ma di sciocchezze tali, che da parte di un sistema il quale s'intitola razionalismo, più che a sdegno, muovono a pietà, quando non muovono a nausea. Per isvergognarle basta riferirle, « se già non è anche troppo ».

Qualche avvertenza tuttavia è da fare su'l corollario finale del tuo dilemma, ove tu levi a cielo « la base stabile e certa », di cui la morale e la società godono nella tua teoria. Ma se la loro base fosse mai quella gioja di *legge morale* o *naturale*, che è anteriore e superiore a Dio, che è norma del volere di Dio, che è causa del comandamento di Dio, ecc., oh! starebbero fresche! La *natura dell'uomo*, si come d'ogni altro ente, è *stabile* bensì e stabilissima inquanto è opera della mente divina, che ha creato ed ordinato il mondo; ma inquanto è suggetto di dottrine filosofiche o scientifiche, la è così instabile e variabile come la più ar-

(1) Pag. 26.

Digitized by Google

bitraria opinione. E la *legge morale* è bensì *certa* come la *coscienza di un fatto,* inquanto esprime il dettame pratico assoluto, cioè divino, che impone alla volontà dell'uomo l'obligazione indeclinabile di eseguirlo; ma questo *fatto,* di cui la coscienza è testimonio certissimo e irrecusabile, non ha nulla di commune con la teoria del razionalismo. Non è già la coscienza naturale del genere umano, che si senta effettivamente obligata di riconoscere una legge morale indipendente da Dio e sovrastante a Dio; ma è la coscienza artificiale di alcune scuole o sètte, le quali si sentono, o piuttosto si dicono informate da quella tal legge, che non è loro imposta dal dettame spontaneo della ragione umana, ma è suggerita loro dalla rabia anticattolica ed anticristiana, che li fa pigliare per vero e buono, certo e stabile, reale ed universale tutto quanto serve e giova al loro diabolico intento, foss'anche la balordaggine più balorda che possa albergare nel cervello degli idioti o dei mentecatti.

E poco importa che quella *base* morale e sociale del razionalismo sia « indipendente dalle astrattezze metafisiche dei teologi »; poichè è invece dipendente dalle concretezze sensuali dei filosofi atei e materialisti. E che cosa ci ha guadagnato?

Conviene dire, in verità, che ti fosse uscita di mente ogni nozione della storia ed ogni lezione dell'esperienza, quando tu concepivi ed esponevi il tuo sciagurato dilemma; poichè nei corollarj che ne hai tirato, mostri almanco implicitamente d'essere persuaso di questi due punti:

a) Che basta cancellar Dio dalla legge morale, perchè sparisca ogni dissidio, ogni disparere fra li uomini circa i loro doveri e diritti.

b) E che basta riporre il principio dell'obligazione morale nella natura o coscienza umana, perchè tutti adempiano ottimamente i loro doveri ed esercitino pienamente i loro diritti, ossia divengano tosto modelli di virtù in tutta la loro vita.

Digitized by Google

Or bene, per vedere e toccare la falsità dell'uno e dell'altro non facea mestieri di alte ed ardue speculazioni: bastava qualche notizia de' fatti più manifesti e vulgari, che la storia ci ricordi e l'esperienza ci insegni. Fra le scuole antiche e moderne che hanno escluso Dio dai loro sistemi, non sono già cessate, ma bensì aumentate più e peggio che mai le discordie e le liti intorno alla legge morale, fino al punto che oggimai dalle catedre di etica i professori razionalisti, salvo rare eccezioni, non dettano più verun sistema positivo, e si restringono a far una critica negativa di tutti. Dalla quale critica, se pur si può raccapezzare una conclusione, si è questa: che la legge morale è un pregiudizio compatibile negli ignoranti e scusabile nei gonzi, ma ridicolo e vituperevole nei dotti; poichè la scienza ha scoperto e dimostrato, come e qualmente li atti umani non vadano suggetti ad altre leggi che quelle del senso e dell'instinto, dell'utile e e del piacere. Così l'esclusione teoretica di Dio dalla morale ha logicamente per effetto l'abolizione pratica della morale dalla coscienza e dalla vita individuale e sociale. E fra le turbe di saputi e saputelli, che nei tempi antichi e moderni disdegnarono la morale come legge di Dio, e l'ammisero solo come legge della natura o della ragione umana, non venne già a regnare la virtù, ma prevalse più e peggio che mai il vizio; poichè la morale che teoricamente spacciavasi legge di natura ed obligo di coscienza, praticamente divenne regola d'interessi e bilancio di piaceri; onde in nome della loro natura legislativa non badarono generalmente se non a soddisfare il più e meglio possibile li instinti, le inclinazioni, le passioni del senso animale; come in virtù della loro coscienza autonoma non riconobbero più doveri, ma solo diritti, nè altra norma e misura de' diritti che la forza. Quindi se è vero che non tutti i seguaci d'una morale atea sono uomini immorali, è pur vero che tutti li uomini immorali sono seguaci d'una morale atea. Or bene, contro di questi

Digitized by Google

fatti, attestati dalla storia di tutti i tempi e dall'esperienza di tutti i giorni, che sugo possono mai avere le tue invettive sillogistiche contro la teologia, la rivelazione, il sovranaturale, ed i tuoi panegirici dialettici della natura, della coscienza, della ragione, per imputare ad una parte tutti i mali, all'altra tutti i beni dell'umanità?

587. *Raz.* — E non cadi tu nell'eccesso opposto? non chiudi forse li occhi e li orecchi alle testimonianze non meno solenni del fatto contrario? O non è egli un fatto egualmente notorio, che nè anche le dottrine del teismo e del cristianesimo, co'l riporre in Dio il principio dell'ordine morale, giunsero mai a santificare tutti i loro seguaci? e che non basta confessare in teoria la legge morale come legge di Dio per essere in pratica un modello di virtù e di perfezione?

Catt. — Oh! datti pace. Non solo ti concedo ampiamente quel che mi domandi, ma inoltre ti dichiaro, che di teorie morali così attuose da trasformare praticamente ciascun uomo che le professi in una persona angelica o divina, io non ne conosco, e non credo che altri ne abbia trovato o possa trovarne. Siamo dunque ridutti a dovere fra le tante scegliere e preferire quella, che e la storia e la ragione ci additano come più atta ed efficace, quanto è da parte sua, a condurre e mantener l'uomo nella via del bene, allontanarlo dalla via del male. E allora può mai la scelta, la preferenza rimaner dubia?

a) Storicamente è un fatto innegabile, che la virtù è assai più commune in quella società che crede in Dio come principio e sanzione della legge morale, e più commune il vizio in quell'altra che non riconosce per Dio fuorchè la natura (cioè, in buona sustanza, il proprio instinto), nè tien per legge fuorchè la voce personale della coscienza (cioè, in ultimo costrutto, il proprio gusto). E se v'ha sentenza, in cui generalmente consentano li storici d'ogni scuola, si è questa:

Digitized by Google

che nella vita delle nazioni le epoche di prosperità, di grandezza, di gloria sono quelle, ove regna la fede, la religione; laddove sono epoche di scadimento, corrottela, ignominia quelle, ove domina l'incredulità e l'empietà, lo scetticismo e l'ateismo.

b) Razionalmente poi è manifesto, che la forza dell'obligazione morale dev'essere molto maggiore presso chi la crede una legge eterna di Dio, che non presso chi la reputa una funzione naturale dell'uomo. Quindi la violazione della legge morale, per chi la crede legge di Dio, è un atto di ribellione assai più arduo e violento, che non per chi la crede un beneplacito della propria coscienza. E per conseguente saranno assai più, senza paragone, coloro i quali anche fra pericoli, minaccie, tentazioni, seduzioni d'ogni sorte si crederanno sempre in obligo di obedire alla formula imperativa: — Devi far il tuo dovere, perchè Dio te lo comanda; — che non coloro, i quali si terranno solo vincolati ad osservare la formula imperativa: — Devi far il tuo dovere, perchè la tua coscienza te lo prescrive. — E per verità sarebbe difficile trovar ancora qualche cosa di evidente, ove non fosse più questa evidentissima: che lo sciogliersi da un precetto riguardato come fatto da noi a noi stessi, è cosa infinitamente più agevole, più frequente ed ordinaria, che non lo sciogliersi da un comandamento riguardato come fatto a noi da Dio stesso.

Predicare adunque una morale atea, un dovere senza Dio, sai che è? Quanto ad efficacia pratica per attirare l'uomo al bene, alla virtù, e rimuoverlo dal male, dal vizio, è tempo perduto. Ed anzi pessimamente impiegato; giacchè per la massima parte degli uditori quelle prediche alla fine non avranno altro costrutto che questo: — Tutti i doveri e tutti i diritti si risolvono nella licenza data ad ognuno di fare tutto quel che gli giova e gli piace, salvo... l'inciampo del codice penale! — Tal è in buon vulgare la conclusione ultima della tua teoria.

Digitized by Google

588. *Raz.* — No, ma è semplicemente quest'altra: nessuna delle prove, onde i sovranaturalisti si vantano di aver dimostrata l'esistenza di Dio, può dirsi legitima e concludente; poichè nessuna soddisfa alle condizioni, che la logica e la scienza richiedono per accettare l'esistenza reale della causa prima. Dio rimane e rimarrà sempre un'incognita, che la mente umana non potrà mai determinare, nè definire (1).

Catt. — Definire? determinare? incognita? gli è il solito ritornello del razionalismo, e ne abbiamo già discorso abbastanza. Ma quanto al resto, dopo la critica che tu hai fatto delle nostre prove, ed io delle vostre objezioni, quella che tu chiami conclusione finale del presente capitolo, per essere accolta a man salva ed a braccia aperte non ha d'uopo che d'una piccola e facile emenda: basta semplicemente invertirla. Perocchè legitima e concludente non può dirsi nessuna delle seconde; ed a tutte le condizioni richieste dalla logica e dalla scienza soddisfa ognuna delle prime. A questa inversione, ben si sa, non acconsente il razionalismo, non già perchè non possa e non debba, ma perchè non vuole. E non vuole, perchè egli valuta le ragioni pro e contro, non già inquanto sieno vere o false, ma inquanto possano tornare favorevoli o contrarie alla sua causa. Supponi che in luogo dell'esistenza di Dio si disputasse fra noi dell'esistenza di qualsiasi cosa, che non toccasse in alcun modo la vita pratica dell'uomo, i suoi affetti, le sue passioni, i suoi interessi, i suoi costumi, ecc.; e supponi che le prove da un lato e le objezioni dall'altro fossero rispettivamente dello stesso valore di quelle dibattute qui fra noi: sai che avverrebbe? Saresti tu, tu stesso il primo a dichiarare apodittiche quelle prove che ora ti pajono ridicole, ed assurde quelle objezioni che ora ti sembrano invincibili. Saresti il primo a sentenziare, che non può giungere a diversa conclusione se non

(1) Pag. 26.

Digitized by Google

chi abbia perduto ogni rispetto, non che alla logica ed alla scienza, sì ancora al buon senso ed al senso commune. Ma trattandosi di Dio, agli occhi del razionalismo non è più così, anzi è tutto l'opposto. Basta quel nome a fargli venir le traveggole, e scambiare la ragione con la passione, l'amor della verità con lo spirito di parte. Or qual è la spiegazione d'un rivolgimento, che a primo aspetto sembra così inesplicabile?

Qui entriamo in materia molto delicata e scabrosa, più da meditare fra sè che non da disputare con altri. Ne parlo quindi a te *extra formam,* come amico ad amico, interponendo nel nostro colloquio una specie di parentesi, che non richiede e non attende risposta. Il giudizio, qualunque esso sia, che tu ne porterai, non occorre che tu lo dica a me: hai soltanto da ben ponderarlo teco stesso.

Il razionalismo è una sollevazione dell'uomo contro Dio, provocata dalla ribellione della volontà umana all'autorità divina. Finchè l'uomo conforma pienamente sè stesso e la sua vita alla legge morale, e adempie tutti i suoi doveri e rispetta tutti li altrui diritti; egli è certo dell'esistenza di Dio come della sua propria, e gli repugna il dubitare dell'una come dell'altra. Ma viene un dì che la sua volontà, cedendo alla forza di qualche rea passione, sottomette la ragione al talento. pospone il dovere al piacere, si fa schiava del senso e ribelle a Dio. Ed allora, se in luogo di ravvedersi e pentirsi ed emendarsi, egli si ostina nel suo fallo, e se ne compiace, fino a pigliare in fastidio la spiritualità della vita illibata che facea prima, per abbandonarsi tutto all'animalità della vita sensuale in cui è caduto poi; allora al pervertimento morale succede bentosto il traviamento mentale, alla corruzione del cuore la sofistica della ragione. Per giustificare in qualche modo o scusare sè a sè stesso, egli comincia a dubitare se il bene che facea prima fosse bene, ed il male che fa ora sia male. Indi a breve andare il dubio cessa, e succede l'affermazione che quel bene

Digitized by Google

era male, e questo male è bene, il solo bene reale, il massimo bene, la felicità. E poichè è un'affermazione che contradice troppo apertamente all'ordine divino, per giustificarla o scusarla egli torna da prima a dubitare, se la legge da lui trasgredita fosse veramente legge di Dio, se possa dirsi degna d'una sapienza e giustizia assoluta, se l'abbia fatta propriamente Dio, o invece l'abbiano a Dio attribuita, in buona o mala fede, uomini ingannati o ingannatori. Poi, a poco a poco, non dubita più, ma crede probabile, molto probabile, anzi certo, certissimo, che quella legge non è, non dev'essere, non può essere di Dio. È una legge che repugna alla scienza, alla ragione, alla natura; dunque non è opera divina. È imaginaria la legge, come è mitologico il legislatore; dunque va negata risolutamente la realtà dell'una e dell'altro.

Così se l'esistenza di Dio non involgesse quella del decalogo, o se il decalogo non ponesse un freno agli appetiti sensuali ed una misura agli interessi mondani, nessuno avrebbe mai pensato a farsi razionalista. Con un Dio che non vieta nulla, o con una legge che permette tutto, non ci sarebbe mai stato nè un violatore dell'una, nè un nemico dell'altro. Il razionalismo non sarebbe potuto apparire se non come un caso di demenza. Ma quando la volontà dell'uomo venne in conflitto con la legge di Dio, ed osò ripetere su la terra il *non serviam,* che Lucifero avea gridato in cielo; allora la ragione del ribelle, posta a servigio della sua ribellione, concepì e partorì il razionalismo, cioè si diede ad accumulare argumenti su argumenti prima contro l'autorità della legge, e poi contro l'esistenza di Dio. Chè non si può demolire l'una senza l'altro. Finchè sussiste Dio, impera la legge; onde non può la coscienza sciogliersi da ogni legame della legge, se non inquanto la ragione si spoglia di ogni credenza in Dio.

La conclusione di questa empia guerra dovrebb'essere una professione aperta e sfacciata di ateismo.

Digitized by Google

Ma il razionalista non vuol incorrere la taccia di ateo, che gli darebbe mala voce, e riuscirebbe più ad acquistargli nemici che seguaci. Quindi la tesi che gli preme di stabilire come necessaria e sufficiente al suo sistema, non è tanto la negazione espressa e formale di Dio, quanto la sua eliminazione dal regno della natura e dell'umanità. Ecco perchè sotto l'apparenza d'una modestia angelica, che è in realtà una superbia diabolica, egli si restringe a sostenere che l'esistenza di Dio non è dimostrabile, perchè Dio è inconoscibile; onde, dato pure ch'esista, per noi gli è come non esistesse: l'ignoto è un equivalente del nulla. Dunque non si dee, non si può riportare a lui nessuna causa, nessuna origine, nessuna legge di nulla. Egli non ha che fare nè co'l mondo fisico, nè co'l mondo morale; ma nel primo ha un'assoluta sovranità la natura materiale, nel secondo la coscienza umana. E con la sustituzione della natura e della coscienza a Dio, il razionalismo ha toccata la sua meta; ha tolto il trono a Dio per darlo a sè stesso; la sua ribellione è vittoriosa e trionfante.

Ma sono trionfi e vittorie in apparenza, sconfitte e precipizj in realtà. Siccome hanno origine dalla colpa, devono avere termine nella pena. Il razionalismo può ben trasgredire la legge, ma non abrogarla; può negar Dio, ma non abolirlo. La coscienza umana tosto o tardi si ravvede; poichè, passata l'ebrezza delle passioni, dove si lusingava di trovare il massimo bene, la felicità, s'accorge di non aver conseguito altro che rimorsi e pentimenti. E l'umana ragione si raddrizza; poichè dove s'imaginava di toccare il sommo vero, la sapienza, riconosce di non aver afferrato altro che errori ed assurdità. E allora dalla via di perdizione lo spirito ribelle ritorna su la via di salute. La prima incominciava con l'avversione della volontà alla legge, e finiva con la guerra della ragione a Dio; e la seconda ricomincia co'l tornar credente la ragione, e finisce co'l rendersi obediente la volontà. Tolta dagli

Digitized by Google

occhi della mente la benda, che ci avean posta le rivolte del cuore, scompajono prima tutti i sofismi della ragione, e poi tutte le ritrosie della coscienza. Ed all'una riapparisce così evidente l'esistenza di Dio, come all'altra la santità della sua legge; e l'una riacquista nella credenza in Dio, il solo vero, che è principio di tutta la vita mentale dell'uomo, come riacquista l'altra nell'osservanza della legge il solo bene, che è principio di tutta la sua vita morale e sociale.

« Messo t'ho innanzi, omai per te ti ciba » (1).

Hai veduto qual è la natura e l'origine e l'andamento di questa epidemia spirituale de' nostri giorni, che è il razionalismo; e sai pure qual è il metodo di cura, da cui solo può sperarsi la guarigione. Ma, *vis sanus fieri?* Qui sta il punto. Finchè tu non vuoi, ogni cura è peggio che inutile. Quando invece tu voglia, il rimedio è pronto e sicuro. Riandando teco stesso la nostra controversia, acquisterai bentosto la persuasione razionale dell'esistenza di Dio: e allora, quel Dio ch'era per te un abisso di tenebre e di repugnanze, diverrà la luce della tua mente e la delizia del tuo cuore, e sentirai in te stesso quanto sia superiore ad ogni scienza umana la sapienza divina del catechismo, che nel conoscere ed amar Dio ripone il fine ultimo dell'uomo, cioè la sua pace nel tempo e la sua beatitudine nell'eternità.

La mia parentesi è finita; ripiglia la tua critica.

(1) Parad. X, 25.

Digitized by Google

CAPO QUINTO

COSTRUZIONE DEL CONCETTO DI DIO.

§ 1.

ATTRIBUTI NEGATIVI.

589. *Raz.* — La ripiglio seguitando l'ordine stesso, che tengono i teologi e li apologisti. I quali dopo d'aver provata, siccome credono, l'esistenza di Dio, passano ad indagare più distintamente la sua natura ed i suoi attributi per costruirne un concetto essenziale. Ora è appunto cotesta costruzione, che ci chiarisce vie meglio la vanità, la nullità di tutto il loro sistema.

Catt. — Ti attendo alle prove.

Raz. — Eccole quà. Che cos'è in sustanza quell'Ente, di cui si lusingano d'aver posta in sodo ed in sicuro la realtà? Lo predicano bensì necessario, assoluto, primo, sommo, ecc.; ma in ultimo costrutto egli non è che un'astrazione, una negazione, un bel nulla (1).

Catt. — Hai già falsato il tema della questione. Era tuo intendimento di mostrare, come tutte le teorie degli apologisti non riescano a darci dell'Ente assoluto se non una nozione meramente negativa; e quindi vengano a confermare la critica del razionalismo, che tiene quell'Ente per ignoto ed inconoscibile. Tu invece

(1) Pag. 27.

Digitized by Google

ti accingi a sostenere, ch'esso non che un'astrazione, una negazione, ma è a dirittura *un bel nulla.* Vale a dire che la tesi: *Dio non si può conoscere,* è da te tradutta: *Dio non esiste.* Anche tu dunque traduttore, traditore!

Raz. — No, poichè la seconda proposizione traduce fedelmente, e non tradisce la prima: l'una è equivalente all'altra. Ed invero, tutta quanta la realtà che noi conosciamo e possiam conoscere, appartiene al mondo, di cui siamo anche noi un elemento; e non la conosciamo se non inquanto cade o può cadere sotto la nostra esperienza, cioè come fatto o fenomeno (1).

Catt. — In termini più brevi e più chiari: non possiamo conoscere se non i fenomeni sensibili. Questa sentenza è bensì una delle pietre angolari del criticismo e positivismo; ma è insieme uno de' suoi errori cardinali. O che son forse fenomeni sensibili i calcoli dell'algebra e li assiomi della geometria? fenomeni sensibili i cánoni della logica ed i precetti dell'etica? fenomeni sensibili il vero ed il bene, la virtù e il dovere?.... E se no, dunque son cose, di cui non possiamo saper nulla? anzi sono tutte un bel nulla? Ma nel campo stesso delle scienze naturali e positivissime, son forse fenomeni sensibili le leggi, in cui consiste il loro oggetto formale? fenomeni sensibili le leggi della mecanica e dell'astronomia, della fisica, della chimica, della fisiologia?.... Dunque perchè queste leggi non son cose da vedersi co' nostri occhi e palparsi con le nostre mani, son cose che non possiamo conoscere? sono la negazione d'ogni realtà? sono un bel nulla? Ma circoscrivere ogni scienza precisamente nella cerchia de' fatti o fenomeni sensibili, ed interdirle ogni conoscenza di ciò che non cade nè può cadere sotto l'esperienza de' sensi, non è egli un rendere qualsiasi scienza impossibile? e non è un ragguagliare in tutto e per tutto la potenza conoscitiva dell'uomo a quella del bruto?

(1) Ibid.

Digitized by Google

590. *Raz.* — Lasciami proseguire il mio ragionamento. Or tutti i fenomeni o fatti, sì reali e sì possibili, sono condizionali, contingenti, relativi, e compongono una serie o catena indefinita, nella quale ciascun termine, ciascun annello è la condizione d'un termine o annello inferiore, ed il condizionato di un superiore (1).

Catt. — Distinguo. Cotesta serie è *indefinita* in senso logico o matematico, inquanto noi non possiamo fissare il numero de' suoi termini; ma è però *finita* in senso fisico o metafisico, giacchè un numero attualmente indefinito repugna. Dunque dee pur avere un termine primo, che è il suo cominciamento. Ora il suo primo termine non può essersi data da per sè l'esistenza: dunque dee averla ricevuta da un principio anteriore a tutta la serie, e di natura diversa da quella di tutti i suoi termini, tale cioè ch'esso sia condizione di tutti, senza essere condizionato di nessuno; ovvero tale che non sia più qualche cosa di relativo, come è ciascun termine della serie, e quindi la serie stessa tutta insieme; ma che sia un qualche cosa di incondizionato ed assoluto. La serie totale de' fenomeni adunque non esiste se non inquanto esiste un principio, che l'ha fatta incominciar ad esistere; ossia l'esistenza della serie de' termini relativi sarebbe stata impossibile senza l'esistenza d'un principio assoluto. Dunque la realtà dell'una implica evidentemente, irrefragabilmente quella dell'altro: è impossibile affermare l'esistenza della serie relativa senz'affermare implicitamente quella del principio assoluto, come è impossibile negare l'esistenza del principio assoluto senza negare insieme quella della serie relativa.

Raz. — A dir vero, nella nostra teoria non si vuol già negare l'*esistenza*, ma propriamente la *conoscibilità* del tuo principio assoluto. Perocchè in quella serie interminabile di rapporti che è l'universo, sta

(1) Ibid.

Digitized by Google

per noi circoscritta la cerchia della realtà, fuori della quale noi possiamo ben concepire o imaginare qualche cosa di astratto ed ideale, ma nulla di positivo e sussistente; perchè quand'anche ci fosse, non potrebbe mai divenire oggetto della nostra esperienza nè esterna, nè interna; e quindi per noi sarebbe sempre come se non esistesse punto. Laonde il negare che una cosa appartenga a veruna serie di rapporti o fenomeni mondiali, e l'affermare ch'essa non appartiene al mondo della realtà, è tutt'uno (1).

Catt. — Che confusione d'idee! Che fallacia di giudizj! Che sofistica di conseguenze! Nella serie de' *fenomeni sensibili* non può essere circoscritta se non la *realtà* sensibile; la quale, siccome finita e condizionata, non può esistere se non inquanto esiste prima e sopra di essa una realtà infinita ed assoluta. E la clausula *per noi*, non serve a nulla; poichè appunto per noi, cioè per la ragione umana è impossibile di circoscrivere tutta la realtà in una serie finita. O bisogna dimostrare, che a noi, alla ragione umana non repugna il concetto di una realtà condizionata senza condizione, produtta senza produttore, effetto senza causa; d'una realtà che ha cominciato ad esistere senza nessun principio della sua esistenza, ma per virtù sua propria, e che quindi esisteva prima di esistere: o bisogna riconoscere che una realtà simile non può essere per noi, per la ragione umana, tutta quanta la realtà. È dunque falso ed assurdo, che *fuori di essa* non possiamo « ammettere nulla di positivo e sussistente »; ma anzi la sua essenza medesima ci obliga e costringe ad ammettere, che fuori di essa dev'esserci e non può non esserci un'altra realtà ben più positiva e sussistente; perchè una realtà finita, temporanea, relativa non potendo esistere se non come *ens ab alio*, presuppone irrepugnabilmente l'esistenza di una realtà come *Ens a se*, cioè infinita, eterna, assoluta.

(1) Pag. 27-28.

Digitized by Google

Che poi questa realtà « non possa mai divenire oggetto della nostra *esperienza esterna* », chi mai ne dubita? Ma quanto all'*esperienza interna,* spieghiamoci. Non può certamente la realtà dell'Assoluto cadere sotto l'apprensione del senso interno, a guisa di un piacere o dolore che proviamo in noi, qual modificazione della nostra coscienza sensitiva; ma ben vi cade in forma d'una verità, che risplende in noi come luce della nostra coscienza razionale; e le appartiene non altrimenti che i cánoni della logica, li assiomi della matematica, i principj dell'etica. O l'essere, « oggetto della nostra esperienza interna », non conviene nè anche a questi, o conviene anche a quella. Perocchè l'esistenza d'una realtà assoluta fuori e sopra di tutta la realtà relativa è per noi, per la ragione umana, una verità, che deriva per via di conseguenza diretta e necessaria dal principio stesso di contradizione. È impossibile che una cosa sia e non sia insieme; ma se la realtà consistesse tutta nella serie di fenomeni sensibili, sarebbe insieme finita e non finita, relativa e non relativa, condizionale e non condizionale, ecc.; dunque è impossibile che nella serie de' fenomeni sensibili sia circoscritta la realtà tutta quanta; è dunque necessaria l'esistenza d'una realtà infinita, eterna, assoluta. La conclusione partecipa dell'evidenza stessa del suo principio; e però o non è nè anche questo, o è anche quella « oggetto della nostra esperienza interna », essendo per noi così vera e certa l'una come l'altro.

E perchè mai « quand'anche ci fosse » quell'Ente assoluto, « per noi sarebbe sempre come se non esistesse punto »? O s'intende perchè non può mai divenire oggetto della nostra *esperienza esterna;* ed è una puerilità: o invece perchè nè pure della nostra *esperienza interna,* cioè della nostra coscienza razionale o intellettiva; e allora o vale anche l'argumento per tutte le altre verità speculative, o non vale nè anche per questa.

Digitized by Google

Dunque il « negare che una cosa appartenga a veruna specie di fenomeni mondiali », è bensì « tutt'uno con l'affermare che essa non appartiene al mondo della realtà sensibile », cioè finita, temporanea, relativa; ma il negare ch'essa sia una *realtà sensibile*, non è già *tutt'uno*, anzi è tutt'altro che « l'affermare che non è *alcuna realtà* ». Cotesta equipollenza non sarà mai legitima, finchè non venga in piena e perfetta regola dimostrato, che la realtà sensibile è tutta quanta la realtà: tesi che il criticismo o positivismo ha sempre asserita, ma non mai dimostrata; ed asserzione più dogmatica della dogmatica di quella teologia, ch'esso deride e vitupera dopo d'averla travisata a commodo suo.

591. *Raz.* — E pure l'equipollenza di quella negazione con quell'affermazione l'ammettono, almanco indirettamente, i teologi e filosofi cristiani, quando contrapongono Dio come Ente necessario ed assoluto a tutti i contingenti e relativi, e ne fanno qualche cosa di esteriore e superiore a tutte le serie fenomeniche dell'universo. Perocchè la loro tesi fondamentale, che Dio è fuori e sopra d'ogni ordine di cose, e che non è e non può esser nulla di contingente, di condizionale e relativo, equivale perfettamente a quest'altra: che Dio non ha e non può avere alcuna specie di realtà, di sussistenza propria ed effettiva; e che le voci di Ente necessario ed assoluto non ci rappresentano nulla di reale e positivo, ma sono meri segni o nomi del termine astratto e negativo, che per ragione di antitesi corrisponde a quello (1).

Catt. — Fra la nostra tesi e la tua non v'ha *equivalenza perfetta,* ma perfetta contradizione. Ed invero, la realtà contingente, condizionale, relativa è quella, che a rigor di termine non ha e non può avere una *sussistenza propria,* perchè ha soltanto una *sussi-*

(1) Pag. 28.

Digitized by Google

stenza partecipata, ossia una sussistenza che le appartiene, non in virtù della sua essenza medesima, ma solo inquanto la riceve da un'altra realtà. Quindi siccome l'affermare che la realtà sensibile è contingente, condizionale, relativa, *equivale perfettamente* a negare ch'essa abbia o possa avere *per se, per essentiam* una sussistenza sua propria; così il negare che Dio sia e possa essere « nulla di contingente, condizionale, relativo », *equivale perfettamente* ad affermare, ch'egli ha e dee avere una sussistenza tutta propria e tutta diversa da quella del mondo.

Pertanto « le voci di Ente necessario, assoluto non ci rappresentano nulla di reale e positivo » *sensibilmente*, cioè qual oggetto di nostra esperienza esterna o di percezione sensitiva; ma bensì ci rappresentano *razionalmente* una *realtà* non solo *positiva,* ma necessaria ed assoluta, qual principio e causa di tutto quanto v'ha di reale e positivo nel mondo. Ed il termine di Ente *necessario, assoluto* non è punto più *astratto e negativo* che il termine di ente *contingente, relativo;* poichè siccome termini contrarj sono logicamente della medesima classe: *Contrariorum eadem est ratio;* e tanto è antitesi il necessario-assoluto del contingente-relativo, quanto il contingente-relativo è antitesi del necessario-assoluto. E se vi ha fra i membri dell'antitesi un divario, si è questo, che l'officio di membro positivo conviene meglio all'Ente necessario-assoluto che non al contingente-relativo; stantechè a quello spetta, e non a questo, d'aver una realtà, una sussistenza tutta sua propria, perchè *Ens a se,* e non *ab alio;* e tutta positiva, perchè senza limite da nessuna parte: laddove l'officio di membro negativo convien meglio all'ente contingente-relativo che non al necessario-assoluto, perchè l'esistenza di quello, e non di questo, è *ab alio*, o non *a se;* quindi ha limiti da ogni parte; ed ogni limitazione è una specie di negazione.

Digitized by Google

592. *Raz.* — Tant'è, da tutto il processo logico onde i teologi dimostrano l'esistenza di Dio, apparisce manifesto che per Ente necessario intendono il non-contingente, e per assoluto il non-relativo o non-condizionale. E vuol dire che sotto il concetto di Dio non comprendono altro che la negazione del mondo. Ma, ripeto, che è mai una negazione se non un bel nulla (1)?

Catt. — Instanza falsissima. In primo luogo, perchè di termini meramente negativi ce n'è un solo, la negazione pura semplice dell'essere, il nulla. Ed in secondo luogo, perchè il dire che « Dio non è il mondo », implica necessariamente ch'egli è qualche cosa d'altro: appunto come il dire di un animale che non è una pianta, o di una pianta che non è un metallo, implica sempre che e l'animale e la pianta sono qualche cosa, e non già *un bel nulla.* Insomma, salvo la negazione dell'essere che è assoluta, ogni altra negazione è relativa, ossia è la negazione di un modo d'essere, che contiene sempre implicitamente l'affermazione di un altro modo d'essere. Dunque ripetere in forma di conclusione ed in aria di trionfo: « Che è mai una negazione, se non un bel nulla »? egli è un ribadire la gravità d'uno sproposito, e non già l'evidenza di una verità.

Raz. — Lo sproposito ad ogni modo non è mio, bensì de' tuoi teologi. I quali hanno la sincerità o ingenuità di confessare, che nella conoscenza di Dio bisogna procedere per via di esclusione o eliminazione, e non già di attribuzione; cioè bisogna determinarne il concetto, non mica sommando i suoi attributi, ma sottraendone di mano in mano quelli degli enti o fenomeni del mondo. Perocchè, dicon essi, di Dio noi conosciamo veramente, non ciò ch'egli è, ma ciò che non è (2): il che in buon vulgare significa, che non ne sapiamo nulla (3).

(1) Pag. 28. (2) V. Ult. Crit., I, c. VII, n. 170-171.
(3) Pag. 28-29.

Digitized by Google

Catt. — Non può essere questo il suo significato fuorchè nel dizionario di chi voglia per eufemismo nascondere, sotto il titolo di *buon vulgare*, una cattiva logica ed una pessima esegesi. Il senso del *non saperne nulla*, non è già che noi ignoriamo se Dio esista o non esista; ma è invece, che se da una parte è certa ed evidente la realtà della sua esistenza, dall'altra è sovranaturale e sovrarazionale la determinazione della sua essenza. Della quale abbiamo bensì una nozione oscura e confusa e principalmente negativa, inquanto sapiamo che Dio qual Ente necessario, infinito, ed assoluto esclude da sè tutti li attributi proprj della realtà contingente, finita, relativa; ma non possiamo averne una nozione chiara e distinta e pienamente positiva, inquanto sapiamo del pari di non poter concepire positivamente alcuna cosa, se non determinando la sua natura. Or ogni determinazione è una limitazione, ed ogni limitazione repugna all'Ente infinito, cioè illimitato e illimitabile. Pertanto il presumere di formarsi un concetto positivamente adequato di Dio sarebbe un presumere di concepire l'Ente necessario come contingente, l'infinito come finito, l'assoluto come relativo, cioè la più grossa contradizione che possa imaginarsi.

Hanno dunque ragione i teologi quando insegnano, che nella conoscenza di Dio la mente umana non può procedere se non per esclusione o eliminazione *(per viam remotionis)*; poichè tal è la legge del metodo naturale, cioè conforme alla natura del nostro intelletto. Il quale come è unito sustanzialmente co'l corpo, così deve attingere la materia della sua cognizione dalle cose corporee per via del senso; e non può concepire le cose spirituali se non per astrazione dalle cose sensibili e dalle percezioni sensitive, escludendo o eliminando *(removendo)* da quelle li attributi proprj di queste. E così pure si forma il concetto di Dio per astrazione dal mondo. Nel quale trova bensì certe cause di certi effetti, ma sempre *cause seconde*, che

Digitized by Google

sono effetti anch' esse d' altre cause, e queste effetti d' altre.... Vi ha dunque, e non può non esservi, una *causa prima* del mondo, la quale appunto perchè prima, deve escludere tutti li attributi che sono specificamente essenziali alle cause seconde; e per conseguente il concetto dell' una dev'essere l'antitesi, la negazione del concetto delle altre. Ora queste cause non hanno in sè la ragione, il principio del loro essere, perchè sono anch'esse effetti, non esistono *a se et per se,* la loro esistenza non ha la sua ragione nella loro medesima essenza; potevano dunque non esistere, ed esistono solo in quanto ricevono l'esistenza d'altronde *(per participationem)*; l'essere loro è dunque contingente e relativo, è *ab alio et per aliud.* Quest'*altro* è dunque la causa prima, che non può avere la stessa natura delle cause seconde. Dunque dal concetto di quella vanno esclusi, eliminati, rimossi per via di negazione li attributi specifici di queste. Eccoti come e perchè i teologi chiamino negativo quel concetto di Dio, che naturalmente si forma la ragione umana (1).

593. *Raz.* — Nè io lo ignoro, nè lo dissimulo: ma l'argumentazione de' tuoi teologi mi mette sì poco in imbarrazzo, che non ho alcuna difficultà a riferirla tal quale. Posto il principio, che la causa prima, ossia Dio è l'Ente necessario ed assoluto, inquanto è la negazione di ciò che costituisce l'essenza propria delle cause seconde, cioè degli enti o fenomeni sensibili, che han tutti un'esistenza contingente e relativa; essi proseguono a costruire il concetto di Dio sillogizzando così:

Dal carattere essenziale e costitutivo degli enti o fenomeni mondiali, sensibili, che è la contingenza e la relatività, ne consegue immediatamente che ognuno di essi dee pur essere ed è:

(1) V. Ult. Crit., I, Ibid., ove sono citati i testi di S. Tomaso, che spiegano l'origine e determinano il valore di questo concetto negativo.

Digitized by Google

a) Dipendente, perchè non ha in s stesso la ragione della propria esistenza;

b) Finito, perchè è capace di aumento e diminuzione;

c) Mutabile, perchè non essendo necessario nella sua sustanza, tanto meno può esser immutabile ne' suoi accidenti;

d) Limitato nello spazio e nel tempo, perchè circoscritto ad una data estensione e ad una certa durata;

e) Composto, perchè risultante da un aggregato di parti o da una riunione di forze, e però divisibile;

f) Materiale, perchè suggetto all'esperienza del senso;

g) Moltiplice, perchè ogni composizione materiale involge una pluralità di elementi;

h) Imperfetto, perchè dipendente, finito, mutabile, ecc.

Ora dal carattere essenziale e costitutivo di Dio, che è la negazione della contingenza e relatività, propria degli enti o fenomeni sensibili, ne conseguono pure con la stessa evidenza li attributi dell'Ente necessario ed assoluto; poichè basterà invertire quelli degli altri, e conchiudere così:

Dunque Dio non è dipendente, — è indipendente;
Non è finito, — è infinito;
Non è mutabile, — è immutabile;
Non è limitato nello spazio, — è immenso;
Non è limitato nel tempo, — è eterno;
Non è composto, — è semplicissimo;
Non è materiale, — è purissimo spirito;
Non è moltiplice, — è uno;
Non è imperfetto, — è perfettissimo, ecc. (1).

Catt. — Ma questa è una dimostrazione di rigore matematico; e tutti insieme i tuoi razionalisti, passati e presenti e futuri, non han mai saputo, nè sapranno

(1) Pag. 29-30.

Digitized by Google

mai farne un'altra d'eguale evidenza per nessuno de' loro teoremi. E tu ci hai da ridire?

Raz. — E come! e quanto! Tutti quei pomposi titoli che li apologisti regalano a Dio, e tutti i compassati sillogismi con cui glieli appropriano, che cosa valgono infine de' conti? Nulla, poichè non esprimono se non quello che Dio non è, o esprimono solamente che Dio non è un fenomeno, nè il complesso dei fenomeni del mondo. Bella notizia! bellissima scoperta! E che sapiamo ora di Dio? meno che prima (1).

Catt. — Un portento di notizia e di scoperta è davvero questa tua conclusione. Dunque sapere di Dio che « non è un fenomeno, nè il complesso dei fenomeni del mondo », perchè è la causa prima del mondo stesso, è saperne *meno che prima,* cioè men che nulla? Ma la forma in cui tu medesimo hai esposto l'argumentazione teologica, smentisce solennemente il giudizio che ne porti. Perocchè se la prima serie delle proposizioni intorno a Dio è di forma negativa, la seconda che ne consegue per equipollenza è di forma positiva: e vuol dire, che se nel concetto di Dio è negativa la costruzione pe'l suo antecedente logico, è pure positiva pe'l suo conseguente metafisico. Dunque il ragguagliarla ad una mera negazione è un' assurdità. E non vedi che se questo ragguaglio valesse mai pe'l concetto dell'Ente necessario ed assoluto, dovrebbe parimente valere pe'l concetto dell'essere contingente e relativo? Chè alla perfine tanto il primo è negazione del secondo, quanto è questo negazione di quello. Se il necessario vale non-contingente, il contingente vale non-necessario; e se l'assoluto importa non-relativo, il relativo importa non-assoluto. Quindi la doppia forma di costruzione, che tu distinguevi nel concetto di Dio, occorre altresì nel concetto del mondo; ed a questo come a quello possono riferirsi due serie di proposizioni, le une negative e le altre positive, fra le quali

(1) Pag. 30.

Digitized by Google

vi è opposizione logica, ma equipollenza metafisica. Ne vuoi la prova di fatto? — Dal carattere di contingenza e relatività, che è essenziale e costitutivo d'ogni ente e fenomeno del mondo sensibile, ne consegue evidentemente:

Dunque il mondo non è indipendente, — è dipendente;
Non è infinito, — è finito;
Non è immutabile, — è mutabile;
Non è immenso, — è limitato nello spazio;
Non è eterno, — è limitato nel tempo;
Non è semplice, — è composto;
Non è spirituale, — è materiale;
Non è uno, — è moltiplice;
Non è perfetto, — è imperfetto, ecc.

Così alla costruzione del concetto di Dio risponde parallelamente quella del concetto del mondo. Dunque o è una pretta negazione anche questo, o non è nè anche quello.

594. *Raz.* — Vi ha però una gran differenza fra i due casi. Le proposizioni ch'esprimono li attributi del mondo, sono primitivamente positive: *È dipendente, è finito, è mutabile*... laddove quelle ch'esprimono li attributi di Dio son negative: *Non è dipendente, non è finito, non è mutabile*... E solo mediante un'illazione per equipollenza si trasformano quelle in negative: *Non è indipendente, non è infinito*... e queste in positive: *È indipendente, è infinito*...

Catt. — La differenza concerne la forma logica delle proposizioni, e non il valore oggettivo degli attributi. Senza dubio, fra le due proposizioni: *Il mondo è dipendente,* e *Dio non è dipendente,* v'è opposizione di forma logica: l'una è positiva, l'altra negativa. Ma fra i due attributi, *dipendente* e *indipendente* non v'è l'analoga opposizione di valore oggettivo; poichè questi due concetti (come tutti i nostri concetti in generale) non sono nè puramente positivo l'uno, nè puramente negativo l'altro; ma ciascuno è positivo in parte, ed

Digitized by Google

in parte negativo. Si concepisce una cosa determinandola mentalmente con certe note, che valgano a differenziarla da ogni altra. Ora ogni nota differenziale è positiva, inquanto determina l'essere proprio del suggetto a cui si attribuisce; ma è insieme negativa, inquanto esclude dal suggetto l'essere diverso da quello che gli attribuisce, e così lo distingue da ogni altro. La proposizione: *A è B,* ha due significati: direttamente significa che *A è identico con B,* ed indirettamente che *A è diverso* da C, D, E..., ossia che *non è* C, D, E... Quindi l'affermazione diretta dell'identità di A con B, implica l'affermazione indiretta della diversità di A da C, D, E... ossia la negazione dell'identità di A con C, D, E... Ora la mente umana non può formarsi un concetto di nessuna cosa senza qualche nota differenziale: dunque in tutti i nostri concetti vi ha un lato o carattere negativo. Il quale apparisce poi massimamente nei concetti *opposti;* giacchè l'opposizione consiste appunto nell'essere due concetti in tal relazione fra loro, che l'uno esclude e nega l'altro. Ma questa relazione è stabilita dall'ordine logico dei concetti, e non dalla struttura grammaticale dei termini, che li significano. I termini sono per lo più grammaticalmente l'uno positivo, l'altro negativo: *dipendente-indipendente, finito-infinito, mutabile-immutabile;* e sono anche talvolta positivi ambidue: *necessario-contingente*, *assoluto-condizionale*, *eterno-temporaneo....* Ma logicamente sono sempre ambidue positivi per un rispetto e negativi per l'altro: positivi come note proprie, che affermano del suggetto ciò che egli è; negativi come note differenziali, che negano ciò ch'egli non è.

Così p. es., nell'opposizione di *finito-infinito*, grammaticalmente il primo termine è positivo, il secondo negativo; ma logicamente il primo concetto, se è positivo, perchè direttamente attribuisce al suggetto l'essere limitato, è pur negativo, perchè indirettamente esclude da esso l'essere illimitato. Ed il secondo, se è ne-

Digitized by Google

gativo, perchè dal suggetto esclude *formaliter* l'essere determinato da qualche limite, è anche positivo, perchè *virtualiter* gli attribuisce l'essere immune da ogni limite. E nell'opposizione di *necessario-contingente,* ambidue i termini per la forma grammaticale sono positivi; ma pe'l valore logico ambidue i concetti sono, per così dire, bilaterali. Il primo è positivo, perchè esplicitamente appropria al suggetto l'essere *a se et per se;* ma è altresì negativo, perchè implicitamente ne rimuove l'essere *ab alio et per aliud.* E parimente il secondo è positivo, inquanto è attribuzione diretta dell'essere *per participationem,* ma eziandio negativo, inquanto è esclusione indiretta dell'essere *per essentiam.*

Dunque la differenza che tu volevi introdurre fra la costruzione dei concetti di Dio e del mondo, non sussiste punto. È tanto negativo il secondo, quanto il primo; ed è positivo il primo non men del secondo. Anzi in luogo di *tanto* e *non meno* potrei dire a buon diritto: **a**) *molto più* positivo il primo; perchè l'essere che co'l predicato di *necessario* si attribuisce a Dio, è assoluto, è tutta la pienezza dell'essere; laddove quello che si attribuisce al mondo co'l predicato di *contingente,* è relativo, è solo una partecipazione dell'essere: **b**) e *molto più* negativo il secondo; perchè l'esclusione dell'essere necessario in riguardo al mondo ha un valore non solamente logico, ma anche metafisico, ossia cade tanto su'l concetto che ne abbiam noi, quanto su la realtà che appartiene a lui stesso: dire che non è necessario, importa ch'esso non è tutta quanta la realtà, che è limitata la sua essenza e la sua esistenza, che è dipendente nel suo essere e nel suo operare da cause e leggi superiori, ecc. All'incontro l'esclusione dell'essere contingente per rispetto a Dio è logica e non metafisica, ossia riguarda il nostro concetto, e non la sua realtà: negargli d'essere contingente è un rimuovere da lui ogni limite, ogni difetto, ma non è togliergli alcuna perfezione, non è restringere in alcun modo la sua essenza, la sua esistenza, la sua

Digitized by Google

potenza, ecc. Qui però non ho d'uopo di trattenermi a rilevare questa vera e reale differenza fra i due casi; mi basta la somiglianza a sgominare tutto l'apparato dialettico della tua argumentazione.

E mi basta inoltre a ribadire la stoltezza, per non dire la malignità o la perfidia, del tuo modo d'interpretare li attributi negativi di Dio. Perocchè mentre riconosci espressamente come veniamo con essi a conoscere, che « Dio non è un fenomeno, nè il complesso dei fenomeni del mondo »; osi pur domandare: « e che sapiamo ora di Dio »? Ma se la conoscenza negativa (dico negativa, nota bene, nel senso testè dichiarato) che abbiamo di Dio, l'avessimo rispettivamente di un altro oggetto, per es. di un uomo; se sapessimo ch'egli non ha difetti nè di corpo, nè di anima; che non è ignorante, nè cattivo; che non è capace di commettere nessuno de' sette peccati capitali, nè di trascurare nessuna delle quattro virtù cardinali; non capace di far cosa men che retta e onesta e santa nella sua vita publica e privata... a chi sarebbe mai potuta cader in mente la domanda: E che sapiamo ora di quest'uomo? Che se poi taluno si fosse arrischiato di muoverla, tu stesso, per fermo e fermissimo, non ti saresti peritato di gridar lui un imbecille, e la sua domanda una pazzia. Ma se trattasi di Dio, la ragione del razionalista non ragiona più; delira. Per via di quelli attributi negativi sapiamo di Dio non meno certamente di quel che sapremmo, nel supposto caso, dell'uomo. Sapiamo per tua confessione, che Dio non è un fenomeno, nè il complesso dei fenomeni del mondo; e quindi per immediata conseguenza, ch'egli non è dipendente, nè finito, nè mutabile, nè limitato, nè composto, nè materiale, nè moltiplice, nè imperfetto... Ebbene, per te questa cognizione è ignoranza, e tale e tanta ignoranza, che non solo ardisci di muovere quella domanda, ma non ti vergogni di dare anche quella risposta: Ne sapiam meno che prima!

Digitized by Google

595. *Raz.* — Mi correggo: sì, ne sapiam qualche cosa di più; giacchè se prima i teologi ne aveano insegnato, che il loro Dio è una semplice negazione, vanno poi più oltre, e ci dimostrano ch'egli è ancora da meno assai, che è un abisso di contradizione (1).

Catt. — Resta a vedere se questa contradizione sia qualche cosa da più di quella negazione.

Raz. — Vedilo. Negano a Dio tutti li attributi della realtà, e pure lo costituiscono principio di tutte le cose reali; onde ci offrono il curioso spettacolo del nulla che fa tutto (2).

Catt. — No, signore, non gli negano tutti li attributi della *realtà,* ma bensì tutti li attributi della *realtà sensibile,* materiale o fenomenica che voglia dirsi: dunque possono benissimo « costituirlo principio di tutte le cose reali » del mondo, quantunque non gli assegnino nessuno degli attributi, che costituiscono tutte le cose reali del mondo. E non solo *possono,* ma *devono,* finchè almeno il razionalismo o positivismo non abbia dimostrato, che la realtà mondiale ha in sè stessa il principio della sua esistenza, o non abbia scoperto un altro principio, che non sia Dio, e non goda degli attributi negativi che i teologi predicano di Dio. Finchè non ci venga annunziata una tale scoperta o sciorinata una tale dimostrazione, fatto sta che quel « curioso spettacolo del nulla che fa tutto », non ce l'offrono mica i teologi, sibbene i positivisti. Perocchè nel sistema dei primi chi *ha fatto tutto il mondo* è una causa, dinanzi a cui quel *tutto* è così poco, che a mala pena può dirsi un *nonnulla;* ma nel sistema de' secondi chi fa tutto è il caso o l'assurdo (un qualche cosa che dà l'esistenza a sè stesso), cioè il nulla, o « piuttosto qualche cosa », che propriamente e rigorosamente « è ancora da meno assai del nulla ». A veder dunque nel primo sistema, anzichè nel secondo, « lo spettacolo del nulla che fa

(1) Pag. 30. (2) Ibid.

Digitized by Google

tutto », occorrono li occhi stravolti di coloro, i quali per la smania di negar tutto ciò che sente di religione, non sanno e non vogliono capir più nulla di ciò che insegna la ragione.

Raz. — È dunque la ragione, che insegna queste antilogie arcisquisite? Dio non è dipendente, e produce la dipendenza; non è finito, e inventa la finità; non è mutabile, e costruisce la mutazione; non è limitato nella durata, e pone i limiti del tempo; non è limitato nell'estensione, e crea i limiti dello spazio; non è composto, e forma la composizione; non è materiale, e fa la materia; non è moltiplice, e fabrica la moltiplicità; non è imperfetto, e genera l'imperfezione... Or non è questo un farsi beffe dei principj di identità e contradizione (1)?

Catt. — Oibò! è anzi il tuo argumento, che si fa beffe della ragione. Perocchè è ben la ragione, la ragione pura e schietta, la ragion naturale e naturalissima, che dichiara e dimostra fino alla massima evidenza, essere impossibile ed assurdo il supporre, che il primo principio delle cose dipendenti, finite, mutabili sia anch'esso dipendente, finito, mutabile; il principio delle cose limitate nella durata e nell'estensione sia anch'esso temporaneo ed esteso; il principio delle cose composte, materiali, moltiplici, imperfette sia anch'esso qualche cosa di composto e materiale, di moltiplice ed imperfetto. E poichè la ragione dimostra con la stessa evidenza, che nessuna delle serie di cose dipendenti, finite, ecc., può avere in sè, nella propria natura il suo primo principio o la sua causa prima; ci costringe insieme a tirar quella conclusione, che pare a te così scandalosa e ridicola, cioè, che dunque la causa suprema della dipendenza, finità, mutazione è e dev'essere e non può non essere indipendente, infinita, immutabile; che la suprema causa della composizione è semplice, della materia è imma-

(1) Pag. 30-31.

Digitized by Google

teriale, della moltiplicità è una, dell'imperfezione è perfetta. Sono conclusioni, che non possono rifiutarsi se non da chi per ispirito di parte o di sistema si ribella dalla logica e si burla della ragione.

596. *Raz.* — Ed io ti ridico, che devono rifiutarsi da chi rispetta i principj d'identità e di contradizione. In virtù del primo, ogni cosa è ciò che è; ed in virtù del secondo, nessuna cosa può essere e insieme non essere. Ora il Dio dei teologi è sempre ciò che non è, e non è mai ciò che è; ossia è e insieme non è perpetuamente (1).

Catt. — Se così fosse, egli sarebbe propriamente « da meno assai del puro nulla ». Ma è egli davvero così? Sentiamo.

Raz. — Non è desso la causa del mondo? E la causa dee contenere in potenza l'effetto; e non potrebbe contenerlo, se non avesse in sè almeno virtualmente le proprietà costitutive dell'effetto stesso che produce. Ma Dio che è l'Ente assoluto, non che posseda in alcun modo li attributi del mondo, è una pura e pretta negazione del mondo e di tutti i suoi attributi. Dunque come causa del mondo Dio contiene in potenza, virtualmente, o in qual altro modo che sia, la relatività e la contingenza, cioè la realtà; e come Ente necessario esclude ogni possibilità di tutto quanto sapia in un modo qualsiasi di contingente, di relativo, cioè di reale: vale a dire, che Dio è causa del mondo, mentre non può esserlo; e che contiene in potenza, virtualmente la relatività e la contingenza, mentre l'esclude assolutamente. Dunque il nulla è l'essere, l'assurdo è la realtà: ecco le formule del concetto teologico di Dio (2).

Catt. — Ecco piuttosto un'argumentazione, che è un continuo sofisma, perchè si regge tutta su d'una cavillosa interpretazione del principio di causalità. Dire

(1) Pag. 31. (2) Ibid.

Digitized by Google

che « la causa dee contenere in potenza o virtualmente l'effetto », significa semplicemente ch'essa dee avere in sè la potenza, la virtù di produrre l'effetto con le sue proprietà costitutive ed essenziali; giacchè produrlo senza queste proprietà sarebbe un produrlo senza produrlo. Ma non significa punto, che la causa debba « contenere in atto o formalmente le proprietà costitutive » o specifiche dell'effetto che produce; perchè a tal patto non solo si escluderebbe la causa prima del mondo, si ancora un gran numero di cause seconde, che fan parte del mondo, e producono effetti non omogenei o della stessa qualità, bensì effetti eterogenei o di qualità diversa. Così, per es., la cellula primitiva o protoplasma non potrebbe produrre un organismo vivente se non lo contenesse in potenza, cioè se non avesse in sè la virtù di produrlo; ma l'avere questa virtù non include, anzi esclude che la cellula abbia formalmente li organi e le funzioni, che costituiscono la vita vegetale e animale. Lo stesso è a dire del seme in ordine alla pianta, dell'uovo in ordine al pesce, all'insetto, all'uccello... E come nel mondo della natura, così avviene in quello dell'arte. Lo scultore, per es., non potrebbe fare una statua, se non la contenesse in sè virtualmente, cioè non avesse la facoltà che si richiede a farla; ma per avere questa facoltà non dee mica avere, anzi dee non avere in sè le proprietà attuali e formali della statua; chè in tal caso dovrebb'esser anch'egli una statua. E di scultori che sieno statue, o di statue che sieno scultori, chi mai ne ha veduto?

Or bene, tu applichi al mondo e a Dio il principio di causalità confundendo e scambiando il *contenere virtualmente* o *in potenza* co'l *contenere formalmente* o *in atto;* e quindi il tuo sillogizzare è un continuo sofisticare. A chiarirne tutta la fallacia basta distinguere il significato dei termini.

a) « Dio non possiede in alcun modo li attributi del mondo »: — in alcun modo *formale,* è vero; ma in alcun modo *virtuale,* è falso.

Digitized by Google

b) « Dio è la negazione del mondo e di tutti i suoi attributi »: — inquanto li esclude da sè *formalmente,* sì; ma *virtualmente,* no.

c) « Dio come causa del mondo contiene in potenza, virtualmente la relatività e la contingenza »: — cioè ha il potere di produrre tutte le cose contingenti e relative, onde è composto il mondo, sì; ma è egli stesso qualche cosa di relativo e contingente, no.

d) « Dio come Ente necessario esclude tutto ciò che è contingente e relativo »: — cioè non può avere fra i suoi attributi formali la contingenza e la relatività, è vero; non la potenza e virtù produttrice delle cose relative e contingenti, è falso.

Insomma, o la *contenenza* e l'*esclusione* (che cioè Dio *contenga in sè* o *escluda da sè* il mondo, la realtà contingente e relativa) si pigliano ambedue nel senso *potenziale, virtuale:* ed allora la contenenza è vera, ma l'esclusione è falsa. O invece si prendono ambedue nel senso *attuale, formale:* ed allora è vera l'esclusione, ma è falsa la contenenza. Se poi s'intendono l'una in un senso e l'altra nell'altro, allora tutta la tua argumentazione si risolve in una fastidiosa sofisteria; e le contradizioni che ne ricavi son tutte sofistiche, e non dialettiche.

La prima: « Dio è causa del mondo, mentre non può esserlo »: — contradizione illusoria; poichè l'affermazione riguarda la causalità *virtuale,* e la negazione invece riguarda la causalità *formale.*

La seconda: « Dio contiene virtualmente la contingenza e la relatività, mentre l'esclude assolutamente »: — contradizione non men cavillosa dell'altra; poichè l'*esclusione assoluta* riguarda la *contenenza formale,* e non già la *contenenza virtuale.*

La terza: « Dunque il nulla è l'essere, l'assurdo è la realtà »: — contradizione non soltanto cavillosa ed illusoria, ma insensata e ridicola: non merita risposta. Hai per altro a sapere, ch'essa diviene reale e realissima, ove anzichè al *concetto teologico di Dio,* si

Digitized by Google

riferisca al concetto razionalistico del mondo. Perocchè dopo d'aver agguagliato Dio al nulla, all'assurdo, il razionalismo pareggia il mondo all'essere, alla realtà. E così egli fa del mondo che è un effetto, l'*essere;* e di Dio che è la causa, il *nulla:* fa del sensibile che è un'apparenza, la *realtà;* e dell'intelligibile che è la realtà, l'*assurdo.* Raduna perciò *tutto l'essere* nel mondo, cioè in un suggetto ch'ebbe cominciamento, e che prima non esisteva; e *tutta la realtà* nella materia, cioè in un suggetto, di cui ciò che si percepisce, è accidente e non sustanza (fenomeni sensibili); e ciò che sussiste (sustanze), è *ens ab alio,* e non *ens a se;* non ha il principio del suo essere in sè, ma in un altro, senza di cui non può esistere ed è nulla. Ecco le formule di un concetto filosofico del mondo, che il razionalismo sustituisce a quelle del concetto teologico di Dio. Fra le quali però corre questa differenza, che le une erano assurde, perchè caricature artificiali e maligne, laddove le altre sono assurde, perchè ritratti veri e naturali. E vuol dire, che l'assurdità delle prime era colpa della critica e non della teoria, mentre l'assurdità delle seconde è opera della teoria e non della critica. Pertanto quel concetto di Dio non era assurdo, se non inquanto veniva contrafatto nell'interpretazione che tu ne davi, mentre questo concetto del mondo è assurdo in sè e per sè, e tanto più tale apparisce, quanto è più esatta e fedele la sua esegesi.

§ 2.

ATTRIBUTI POSITIVI.

597. *Raz.* — Vi ha tuttavia nella costruzione del concetto di Dio un secondo grado o momento, che ti sarà molto più duro a giustificare del primo.

Catt. — Qual è?

Raz. — È quello degli attributi detti positivi, che

Digitized by Google

s' aggiungono ai negativi; ed è pur quello, in cui si fa vie più manifesta l'enormità della dottrina teologica.

Catt. — Spiègati.

Raz. — Li attributi positivi di Dio generalmente si riducono a tre: la vita, l' intelligenza, la volontà. E vuoi sapere come vengano intesi e dimostrati dai teologi? Ascolta.

Pervenuti alla conclusione, che Dio è l'Ente perfettissimo, e che come tale dee contenere in sè tutto quanto v' ha di perfezione nelle cose tutte dell' universo; essi cominciano ad avvertire, che fra quelle ci sono varj gradi d'esistenza via via più perfetti. Così oltre l' esistenza materiale, commune a tutte le cose, si manifesta in alcune specie un grado d' esistenza superiore nelle funzioni particolari d' un certo organismo: quelle specie si dicono viventi, e l' esser loro è vivere, cioè vegetare. Ed oltre le funzioni vegetali, communi a tutte le specie dei viventi, apparisce in alcune un grado di vita ancor superiore per le speciali funzioni d'un organismo più perfetto, che all'apparato vegetativo unisce il sensitivo; tali specie si dicono animali, e l' esser loro è vivere, cioè vegetare e sentire. Ma oltre ancora le funzioni vegetali e sensitive, communi a tutte le specie di animali, manifestasi in alcuna un grado di vita superiore a tutte le altre con le funzioni proprie di un organismo vie più perfetto, mediante il quale s' aggiungono ai fenomeni vegetali e sensitivi li intellettuali e morali: questa è la specie umana, e l' essere suo è vivere, cioè vegetare, sentire, intendere, e volere. Ora l' applicazione di questi attributi a Dio, secondo i teologi, è bella e fatta. Egli dee possedere tutte quante le perfezioni; ma la vita è una perfezione; dunque a Dio appartiene la vita: ma l'intelletto e la volontà sono i gradi supremi della vita; dunque Dio non può mancare nè d'intelletto, nè di volontà (1).

(1) Pag. 31-32.

Digitized by Google

Catt. — Ed è questa la dottrina, di cui tu mi annunziavi « manifesta l'enormità »?

Raz. — E non la vedi? Essa non prova altro se non che Dio è un uomo: grande, straordinario, portentoso quanto si voglia, ma uomo. Perocchè la vita, l'intelletto, la volontà sono i caratteri generici e specifici della natura umana; e qualunque varietà di grado nelle sue funzioni non può alterare minimamente la sua essenza. Ora la vita, la natura umana, a qualsiasi grado e potenza che voglia elevarsi, implica necessariamente un organismo, un corpo fornito di sensi, nutrimento e riposo, nascita e morte. Se Dio possedesse adunque, sia pure in sommissimo grado, questa vita o natura, egli dovrebbe di necessità appartenere alla specie umana; sarebbe dunque anche egli un corpo organico, un fenomeno dell'universo, come tutti li altri (1).

Catt. — Questo ragionamento sarebbe stato a suo luogo in una lezione a bambini, per ammonirli di non imaginarsi che Dio sia un uomo, che abbia un corpo come noi, ecc.; ma è troppo fuor di proposito in una controversia co' teologi. I quali non han d'uopo d'imparare dal razionalismo, che l'attribuire a Dio vita umana, cioè un organismo animale co' suoi bravi muscoli e nervi, con le sue funzioni vegetali e sensitive, ecc, è fantasticare da idioti, e non pensare da filosofi. O non sai tu con quali avvedimenti e riguardi e rispetti essi trasferiscano in Dio le perfezioni delle cose create?

598. *Raz.* — Lo so, e non l'ho taciuto. Essi ricorrono ad una delle loro solite distinzioni per salvare la costruzione del concetto di Dio dalla ruina dell'antropomorfismo. Ma con qual pro? Vediamo.

Le perfezioni, ripigliano essi, sono di due sorti. Alcune non involgono difetto veruno nel loro concetto,

(1) Pag. 32-33.

Digitized by Google

e non escludono le perfezioni più nobili; altre invece contengono bensì una realtà, ma mista con difetti tali, che la rendono incompatibile con più nobili perfezioni. Le prime si dicono perfezioni pure o assolute, come la vita, l'intelletto, la volontà; le seconde invece miste o relative, come l'estensione, la composizione, il moto. Ora quelle, sì, convengono a Dio *formalmente,* cioè nella loro propria natura; queste invece non possono competergli se non *virtualmente,* ossia inquanto egli ha la potenza di produrle nel mondo; e però *eminentemente,* cioè in un modo più eccellente e sublime, talchè si purghino d'ogni difetto, e non possano repugnare a nessun'altra perfezione divina. Applicate ora questa distinzione al caso nostro; ed ogni difficultà sparisce come per incanto. La vita intellettiva e volitiva, perfezione assoluta, conviene a Dio formalmente, laddove la vita organica e sensitiva, perfezione relativa, gli conviene soltanto in modo virtuale ed eminente, senza veruna di quelle proprietà che implicano un corpo ed un sistema di relazioni materiali (1).

Catt. — E non è vera, non è giusta la distinzione?

Raz. — No, è un ripiego, che non salva dall'assurdo il concetto teologico di Dio:

a) Non per le perfezioni inferiori o relative. Perocchè tolto via dall'organismo vegetale e sensitivo ogni elemento corporeo e materiale, svanisce non solo ogni realtà, ma perfin l'idea e la possibilità di un organismo qualsiasi. Il concetto di organismo senza organi, e di sensitività senza sensi, è non meno contradittorio del concetto di triangolo senz'angoli, o di circolo senza periferia. Rimane forse ancora la realtà di una cosa, quando sieno esclusi tutti li elementi reali, che costituiscono la sua propria natura? Rimane la realtà d'un corpo, distrutta ogni estensione? Rimane la realtà di un poligono, soppresso ogni lato? Dun-

(1) Pag. 33-34.

Digitized by Google

que attribuire a Dio la vita, ma senza organismo, nè senso, nè corpo, è negargli ogni vita; o se meglio ti piace, è attribuirgli una vita che non è vita, una negazione ed una contradizione, nulla insomma e peggio che nulla. Dunque o Dio è un animale, o non è un vivente (1).

Catt. — Tal è dunque la critica, che dovea rendere « vie più manifesta l'enormità della dottrina teologica »? E per verità chi si lasciasse aggirare dal tono altiero e presuntuoso del suo linguaggio, dovrebbe credere al suo trionfo. Ma chi non se ne sta alla forma, e guarda alla sustanza del discorso, sai che cosa trova? Trova che tu hai posto vie più in rilievo l'enormità, non della dottrina teologica, ma della critica razionalista.

Essa non concepisce, non considera la vita se non quale ci apparisce negli enti del regno vegetale ed animale. E poichè cotesta vita suppone e richiede essenzialmente un organismo corporeo, gli è chiaro chiarissimo, che non si può senza la più palpabile assurdità farne un attributo di Dio. Ma appunto perchè l'assurdità è così massiccia, non si può nè anche affibbiarla ad avversarj, i quali per esser teologi non sono mica i più inetti, ma anzi i più atti ad avvertirla. Conviene dunque ammettere, ch'essi prendono la vita in un altro senso, cioè prescindono dalla sua essenza specifica per attenersi alla sola essenza generica, e generica in senso così largo da escludere tutte le proprietà e condizioni, che involgono un organismo corporeo con funzioni fisiologiche di qualsisia specie. È legitimo il procedere così? Legitimissimo.

L'essere vivente, nel suo concetto più generico, non è altro che un modo o grado d'esistenza superiore a quello dell'essere non vivente. E come l'esistenza universalmente consiste in una attualità, che implica una qualche attività, poichè ogni ente intanto esiste inquanto

(1) Pag. 31.

Digitized by Google

agisce (1), ed il *non far nulla* equivale ad *esser nulla;* così la superiorità del vivente su'l non vivente dee consistere in un grado superiore di attività. Ora l'attività dell'ente che esiste, ma non vive, è semplicemente meccanica, cioè determinata ad agire da altre forze estrinseche a lui, e quindi incapace d'ogni funzione che non sia suggetta alle leggi del moto. Dunque l'attività dell'ente che esiste e vive, non è soltanto meccanica, non ristretta ad un certo moto d'atomi, di molecule, di masse materiali; ma è determinata ad agire da forze intrinseche sue proprie, ed è però capace di funzioni superiori a tutte le leggi dei corpi inorganici (2). La vita pertanto in senso generalissimo non è altro che un grado più perfetto di attività, onde l'essere vivente si distingue dal non vivente. Dire adunque che attributo di Dio è la vita, vuol dire semplicemente che l'attività divina non è meccanica, non è circoscritta nel moto corporeo, non è una forza fisica o chimica, che non opera se non inquanto è mossa ad operare da altre forze; ma è un'attività che opera per virtù sua propria, o che ha in sè il principio delle sue operazioni. Insomma vuol dire, in buon vulgare, che Dio non è un corpo, non è il mondo corporeo; ossia che la sua attività non è una forza meccanica, materiale. Che poi la vita, come viene attuandosi e svolgendosi nel mondo, prenda la forma di un organismo, a cui sono essenziali certe funzioni vegetali o animali; è un'altra questione, che concerne le varie specie della vita terrestre, ma non già la vita in universale, cioè inquanto stabilisce la differenza prima e somma fra l'essere vivente e non vivente. Quindi come deve affermarsi, da una parte, che attributo di Dio è la vita nel senso generalissimo di attività intrinseca, immanente, superiore ad ogni forza meccanica, perchè altrimente si confunderebbe Dio con la pura materia;

(1) « *Facere aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu* ». S. Thom., Cont. Gent., lib. III, c. 69.

(2) S. Thom., Summ. Theol., I, q. XVIII, a. 2-3.

Digitized by Google

così dall'altra dee negarsi che attributo divino sia la vita nel senso generico di organismo corporeo, e nel senso specifico di organismo vegetale o animale, perchè altrimenti si ragguaglierebbe Dio ad un corpo organico, ovvero ad una pianta, ad un animale.

Ed ora tu puoi vedere con li occhi tuoi, a chi sia imputabile l'assurdità della conclusione, onde tu suggellavi la tua critica:

— Dunque attribuire a Dio la vita, ma senza organismo, nè senso, nè corpo, è negargli ogni vita: — no, non è negargli ogni vita, ma soltanto la vita corporea, organica, sensitiva.

— O è attribuirgli una vita, che non è vita: — non è vita inquanto non è attività suggetta ad un organismo, ma è vita inquanto è attività superiore a tutte le forze mecaniche del mondo. E questa è *negazione?* è *contradizione?* è *nulla insomma e peggio che nulla?*

— Dunque Dio o è un animale, o non è un vivente: — dilemma così ben cornuto, come sarebbe quest'altro: — Dunque l'uomo o è un bruto, o non è vivente.

Raz. — Ma quell'attività che tu chiami superiore, non può appellarsi vita, dacchè per vita si è sempre intesa una forma d'esistenza, a cui è essenziale l'organismo.

Catt. — E allora la questione cade piuttosto su la proprietà del termine, che non su la realtà del concetto. So bene anch'io che in significato così stretto è communemente preso questo termine nelle scienze naturali; ma devi anche tu sapere, che è pur d'uso commune in significato più largo nelle scienze filosofiche e religiose. Questione secondaria, del resto, se non in sè stessa, certo per noi, che discutiamo il valore del concetto, e non del termine. Or bene, il carattere primitivo, fondamentale, universale, che differenzia l'essere vivente dal non vivente, sta tutto nella diversa natura dell'attività, che appartiene all'uno ed all'altro. Quella del non vivente è un attività mecanica,

Digitized by Google

cioè estrinseca e transeunte; le sue operazioni sono determinate *ab extra* e compiute *ad extra.* Quella invece del vivente è un attività sovramecanica, cioè intrinseca ed immanente, ha in sè stessa il principio ed il termine delle sue operazioni. E riponendo in questa forma di attività l'essenza universale della vita, non si esclude assolutamente l'organismo, ma soltanto si riguarda come un genere subalterno della vita, e non come attributo essenziale della vita stessa in tutta la sua estensione. Quindi il concetto universale dell'attività vivente non contiene e non presuppone quello più determinato di organismo corporeo; laddove il concetto di vita organica contiene e presuppone quello dell'attività sovramecanica. Sono pertanto due concetti di grado diverso: l'uno è superiore e sovrordinato all'altro (più generale); e questo inferiore e subordinato a quello (men generale). Si può dunque ben attribuire ad un suggetto il primo senz' attribuirgli il secondo; si puo dire benissimo, che è attributo di Dio la vita come attività intrinseca ed immanente, e non come attività vegetale o animale. Non ti piace che l'una come l'altra attività si chiami vita? Sia pure; ma scartato il nome, rimane sempre la cosa; sta cioè inconcusso il fatto, che la prima è il principio della vita d'ogni grado e forma possibile; la seconda invece è soltanto il principio d'un dato genere di vita, della vita organica.

Veniamo all'altro punto.

599. *Raz.* — **b**) E non per le perfezioni superiori o assolute. Nè anche l'intelletto e la volontà possono convenire formalmente a Dio; perchè si riferiscono sempre al senso, all'organismo, se non come a loro principio o causa efficiente, senza dubio come a loro condizione o causa instrumentale. Un subjetto intelligente e volitivo, ma scevro d'ogni apparato organico sensifero, non solo per noi non esiste in realtà, ma non è nè pur possibile; giacchè il suo concetto ci riesce contradittorio. L'unica e sola forma di intelletto

Digitized by Google

e volontà che noi conosciamo, è l'umana, è la nostra; e le funzioni del nostro intelletto e della nostra volontà sapiamo che non possono esercitarsi fuorchè mediante l'organismo; poichè senza di esso mancherebbe all'uno la materia da pensare, e all'altra lo stimolo ad agire, cioè mancherebbero ad ambedue le condizioni essenziali d'esistenza. Dio adunque, secondo il concetto che se ne formano i teologi, non può essere dotato d'intelletto e volontà; poichè queste son perfezioni, che hanno rapporti necessarj co'l senso, che dipendono da condizioni di tempo, di luogo, di limite, e repugnano però al concetto di un ente incorporeo, semplice, assoluto, qual dovrebb'essere Dio (1).

Catt. — È questa una ripetizione del paralogismo precedente. Là si negava a Dio la vita, perchè si confundeva il concetto universale della vita con quello d'una forma speciale di vita (l'organica), e quà si nega a Dio l'intelletto e la volontà, perchè si restringe tutta quanta l'attività intellettiva e volitiva ad una sola (l'umana). E allora, sì, l'argumentazione quà come là corre spedita e diflata senza paura d'inciampi. Là diceva: — Non può darsi altra vita che l'organica, e non v'ha organismo senza condizioni e funzioni corporee: dunque la vita non può essere un attributo di Dio. — E quà dice: — Non può darsi altra intelligenza e volontà che l'umana, nè può l'uomo esercitare la sua intelligenza e volontà fuorchè mediante il senso e l'organismo: dunque l'attività intellettiva e volitiva non può essere un attributo di Dio. — Ma questo modo d'argumentare non è legitimo.

Non il primo; perchè, come abbiam veduto, il concetto universale di vita, cioè d'un grado d'esistenza più perfetta della materiale, si risolve in quello di un'attività superiore alla mecanica, e per sè non include nessuna forma e condizione di organismo.

E non il secondo; perchè il concetto universale di

(1) Pag. 34-35.

Digitized by Google

intelligenza e volontà, grado di vita più perfetta della vegetale ed animale, si risolve in quello di un'attività, che inquanto sovrasta alla cognizione sensitiva, è intelligenza; ed inquanto sovrasta all'appetito sensitivo, è volontà. Ora l'intelligenza in genere (attività sovrasensitiva) non importa altro che la cognizione del vero; e la volontà in genere (attività sovrinstintiva) non altro che l'amore del bene, prescindendo da ogni forma e maniera speciale d'intendere e volere, e quindi anche dall'umana. L'attività intellettiva e volitiva è dunque un genere, di cui l'intelligenza e volontà umana è una specie. Laonde questa presuppone e contiene quella, ma non viceversa; e però come di un suggetto si può predicare il genere senza la specie, così può attribuirsi a Dio quell'attività spirituale, che trascende il senso e l'appetito, senz'attribuirgli specificamente l'intelligenza e volontà umana.

Questa distinzione riceve poi il suo compimento da un'altra.....

600. *Raz.* — Oh! la conosco: è quella, a cui s'afferrano i teologi per uscire dalle strette, ove li mettono le nostre objezioni. Dicono essi che a Dio convengono bensì quelli attributi dell'uomo, l'intelletto e la volontà, ma nè pur essi propriamente *formaliter*, bensì *eminenter*, elevati ad un grado infinito di perfezione; onde nell'appropriargli a lui fa d'uopo di cancellarne tutti i limiti, che in noi li circoscrivono (1).

Catt. — E tu che ci hai da opporre?

Raz. — Due buone ragioni. In primo luogo, cotesta uscita è sempre un'astrazione, una negazione, e non può menare ad altro che al nulla (2).

Catt. — Non è questa una ragione, ma un'asserzione, non che gratuita, spropositata. Dunque il concetto di *uomo*, per es., poichè fa astrazione da ogni differenza di razza, azione, colore, fisionomia, età, stato, ecc.,

(1) Pag. 35. (2) Ibid.

Digitized by Google

diventa nulla? Ed il concetto di animale, perchè si forma con la negazione di ogni differenza di classi, ordini, generi, specie, famiglie, ecc., riesce nulla? Ma l'astrazione e la negazione sono appunto due operazioni logiche, di cui dee la mente valersi nella costruzione de' suoi concetti razionali. Senza l'astrazione da tutte le note individuali, e senza la negazione di tutte le note accidentali, come potrebbe mai giungere a formarsi il concetto d'una specie, d'un genere, d'una essenza qualsiasi? Dire adunque che un concetto si costruisce per via di procedimento astrattivo e negativo, vuol dire che la sua formazione è regolare e legitima, non già eteroclita e capricciosa. E non può, non deve costruirsi altrimenti il concetto dell'*Ente realissimo e perfettissimo;* poichè la realtà assoluta non è pensabile se non inquanto si astrae da essa ogni realtà relativa, e di essa si nega ogni realtà imperfetta.

Vediamo se l'altra tua ragione valga meglio della prima.

Raz. — In secondo luogo, i limiti appartengono all'essenza medesima delle perfezioni di tutte le cose mondiali ed umane; onde abolirne i limiti è distruggerle affatto.

Catt. — È la tua solita ambiguità di termini, che accusa la solita confusione d'idee. Certamente « i *limiti* appartengono all'essenza medesima delle cose mondiali ed umane », e di tutte le perfezioni loro; ma non già all'essenza delle perfezioni in sè stesse. Ed invero, i limiti sono essenziali alle prime, perchè le cose mondiali ed umane, partecipando della natura del mondo e dell'uomo, sono essenzialmente finite, e non possono avere se non una perfezione relativa, ossia non possono non essere per qualche rispetto limitate ed imperfette. Ma i limiti non sono essenziali alle perfezioni come tali, cioè considerate in sè stesse, nella loro natura, e non già nelle cose che ne partecipano; poichè una perfezione limitata nella sua pro-

Digitized by Google

pria essenza sarebbe una perfezione, a cui manca qualche cosa, una perfezione d'un certo grado o fino ad un certo punto, oltre il quale cessa d'essere perfezione; sarebbe insomma, a rigor di termine, una *perfezione imperfetta.* Dunque « abolire i limiti delle cose mondiali ed umane », senza dubio « è distruggerle affatto »; perchè la limitazione è carattere della loro essenza; onde cose mondiali ed umane che non abbian limiti, vuol dire cose mondiali che non appartengono al mondo, cose umane che non appartengono all'uomo. Ma abolire i limiti, entro i quali le perfezioni sono attuate o realizzate nelle cose finite, non è già un distruggerle, è anzi un ristabilirle nella pienezza intrinseca della loro essenza; è sceverarle, purgarle da ogni estrinseco difetto e mancamento, con cui sono partecipate dalle cose; è svincolarle, discioglierle da tutto ciò che nella realtà finita le lascia attuare solo parzialmente, e le rende per qualche rispetto difettose.

601. *Raz.* — Ma che? o non è egli un fatto certissimo, che l'intelletto per noi è discorsivo, e non si attua se non mediante una serie complessa di operazioni successive, dalle quali risulta la cognizione, e sempre parziale e relativa, del vero? E non è un fatto notissimo, che per noi la volontà è deliberativa, e non si attua se non mercè d'un'altra serie di operazioni egualmente complesse e successive, da cui risulta l'adesione e non mai totale ed assoluta, al bene? Ora cancellando i limiti dell'una e dell'altra, che cosa s'ottiene? La loro ultima perfezione? No, ma il loro ultimo annientamento (1).

Catt. — La conseguenza è tirata proprio a rovescio: è vera quella che neghi, e falsa quella che affermi. Cancellando la facoltà *discorsiva,* si annienta l'intelligenza e la cognizione *umana;* e cancellando la facoltà

(1) Pag. 35-36.

Digitized by Google

deliberativa, si annienta la volontà e l'operazione *umana:* ecco tutto. Ma l'intelligenza umana è una specie e forma d'attività intellettiva, e non mica l'attività intellettiva in sè stessa, nella sua essenza universale. E la volontà umana è una forma o specie di attività volitiva, e non mica l'attività volitiva in sè stessa, in tutta la sua estensione. Quindi tolti i limiti che son proprj dell'intelligenza e volontà umana, e che assuggettano quella alla condizione di non poter procedere se non *discorrendo*, e questa se non *deliberando*, « che cosa si ottiene »? Si ottiene, in luogo di un'intelligenza discorsiva e di una volontà deliberativa, un'intelligenza che non ha più bisogno di *discorrere* per *intendere* e sapere il vero, ed una volontà che non ha più bisogno di *deliberare* per *volere* ed operare il bene. Si ottiene dunque, in luogo dell'intelligenza e volontà umana, limitata, imperfetta, un'intelligenza ed una volontà sovrumana, illimitata, perfetta: appunto come, tolti i limiti dell'essere finito, temporaneo, e relativo, si ha l'Ente infinito, eterno, assoluto.

602. *Raz.* — E pure, tant'è, la mia conseguenza mi parè una derivazione, e non già una deviazione dalle sue premesse. Un intelletto che non ragioni, ed una volontà che non deliberi, son per noi cose contradittorie; quindi impossibili. Ed un intelletto che in un atto solo e semplicissimo comprenda tutto il vero, una volontà che del pari in un solo e semplicissimo atto abbracci tutto il bene, per noi son parole vuote di senso, e concetti privi d'ogni realtà (1).

Catt. — Sicuramente, « cose contradittorie e impossibili » *per noi,* cioè come facoltà e funzioni umane; perchè tal è nella vita presente la condizion naturale dell'uomo, che il suo intelletto debba ragionare per poter intendere, e la sua volontà debba deliberare per poter volere. Ma « cose contradittorie ed impossibili »

(1) Pag. 36.

Digitized by Google

in sè e per sè, essenzialmente, universalmente, mainò. L'essenza e quindi la perfezione dell'attività intellettiva sta nell'intendere e conoscere il vero, come l'essenza e però la perfezione della attività volitiva sta nel volere ed operare il bene. Dunque un' intelligenza che intende e conosce il vero senza bisogno di raziocinj e discorsi, una volontà che vuole ed opera il bene senza bisogno di deliberazioni e consiglj, sono ben superiori in perfezione ad un intelletto, che non arrivi ad intendere e conoscere il vero se non a forza di sillogismi, e ad una volontà, che non riesca a volere ed operare il bene se non a forza di consultazioni. In quelle è realizzata *simpliciter,* assolutamente, in queste soltanto *secundum quid,* relativamente, l'essenza o la perfezione dell'attività intellettiva e volitiva.

Quanto poi a quelle « parole vuote », ed a quei « concetti vani » della tua conclusione, oh! sì, certamente sono tali *per noi,* cioè per voi, ossia per chi ha deciso e decretato *a priori,* con un dogmatismo *positivo* assai più temerario d'ogni dogmatismo metafisico, che tutta l'essenza dell'intelletto e della volontà è circoscritta nella natura umana, sì che non può darsi attività intelligente e volente, fuorchè nelle condizioni della vita presente dell'uomo. Ma per chiunque non abbia postergata la ragione ai pregiudizj di scuola o di setta, quelle *parole* significano e quei *concetti* rappresentano qualche cosa di più e meglio reale che non le pretese leggi e le ipotetiche teorie del positivismo. Significano e rappresentano una conclusione apodittica, che la stessa ragione *umana* ricava dal concetto di Dio come realtà e perfezione assoluta, principio e causa d'ogni realtà e perfezione relativa. Da Dio ha origine tutta la realtà contingente, finita, temporanea, estesa, materiale.... dunque egli è una realtà necessaria, infinita, eterna, inestesa, immateriale. Da lui ha origine tutta la realtà, che si effettua nelle varie forme di attività organica o della vita vegetale ed animale: dunque egli è una realtà, un'attività analoga a quella che co-

Digitized by Google

stituisce la vita nel mondo, ma immune da tutte le condizioni di vita dipendente da un organismo corporeo. Da lui pure ha origine tutta la realtà, che si manifesta nelle varie funzioni della vita spirituale dell'uomo, ossia della sua intelligenza e volontà: dunque egli è una realtà, un'attività analoga a quella che costituisce la vita intellettiva e volitiva dell'uomo, ma scevra da tutte le condizioni che rendono limitata, imperfetta l'intelligenza e volontà umana. Nell'uomo l'esercizio dell'intelligenza richiede molti atti discorsivi per intendere e conoscere il vero, e sempre e solo relativamente? e l'esercizio della volontà richiede pure molti atti deliberativi per volere ed operare il bene, e sempre e solo in modo relativo? Dunque in Dio nè discorsi, nè deliberazioni; in Dio « con un atto solo e semplicissimo » l'intelletto dee comprendere assolutamente tutto il vero, e la volontà deve amare assolutamente tutto il bene.

Le quali conclusioni nel loro senso negativo, cioè inquanto escludono dall'Ente realissimo e perfettissimo tutto ciò che v'ha d'imperfetto e difettoso nel mondo, sono evidenti come l'evidenza stessa. Che Dio, rispetto all'esistenza materiale sia un'attività sovramecanica; rispetto alla vita vegetale e animale, un'attività sovrorganica; e rispetto alla vita intellettiva e volitiva dell'uomo, un'attività sovrumana: sono conseguenze così certe e indubitabili come le loro premesse, come l'esistenza della materia nel mondo fisico, l'esistenza della vita nel mondo organico, l'esistenza dello spirito nel mondo umano.

Ma le conclusioni medesime nel loro senso positivo, cioè inquanto devono unire, identificare in Dio tutte le realtà e perfezioni, che nel mondo son finite e relative, laddove in lui non possono essere se non infinite ed assolute; quelle conclusioni non solo perdono ogni splendore d'evidenza naturale, ma non s'affacciano alla nostra mente se non velate da un'ombra oscura e misteriosa. Ed il perchè s'è già toccato altrove, ma gioverà quì più di proposito dichiararlo.

Digitized by Google

L'oscurità, il mistero proviene dalla doppia necessità, a cui la ragione si riconosce sottoposta. Da una parte, necessità di attribuire alla Causa prima tutte le realtà e perfezioni, di cui variamente partecipano tutti i suoi effetti, cioè li enti d'ogni classe e natura che compongono l'universo; dall'altra, necessità di sceverare tutte quelle realtà e perfezioni da ogni limite e difetto, che esse hanno in vario grado negli enti mondiali, per poterle appropriare a Dio. La prima necessità è conseguenza immediata, ineluttabile del concetto del mondo; il quale siccome contingente, finito, temporaneo, ecc., non può avere in sè la ragione della sua essenza ed esistenza, ma deve averla in un principio assoluto; e però questo dee contenere in sè ogni realtà, ogni perfezione, di cui fa quello partecipe. Come potrebbe mai partecipare ad altri ciò, che in niun modo egli avesse in sè? E la seconda necessità è conseguenza non meno immediata e irrefragabile del concetto di Dio. Il quale siccome Ente infinito, eterno, assoluto non può in sè aver nulla di limitato sotto nessun rispetto; e quindi non gli si può appropriare nessuna realtà, nessuna perfezione tal quale esiste nel mondo, ma gli si deve attribuire ogni realtà, ogni perfezione senz'alcun limite, nè difetto. Ora negar ogni limitazione degli attributi d'un suggetto equivale ad escludere dal suo concetto ogni nota o carattere, che in qualsiasi modo importi un elemento, una condizione qualsiasi di reale moltiplicità e dipendenza, estensione e successione, determinabilità e relatività, ecc. Ma noi non possiamo concepire positivamente alcuna cosa se non mediante una determinazione chiara e distinta; ed ogni determinazione è una limitazione. Dunque formarsi il concetto pienamente positivo d'un suggetto per via di attributi assolutamente illimitati, cioè concepirlo chiaramente e distintamente senza determinarlo in nessun modo, concepirlo come unità e identità assoluta, escludente ogni specie di relazione reale, ogni distinzione e differenza in quantità e qualità, in durata, in azione, ecc.,

Digitized by Google

gli è propriamente un concepirlo inquanto è da noi inconcepibile, ossia inquanto trascende la nostra facoltà concettuale. Ed ecco perchè quanto è chiara, distinta, necessaria una nozione negativa dell'Ente assoluto, tanto è oscura e confusa e inadequata la sua nozione positiva.

Una tal condizione della mente umana, se apparisce nel suo massimo rigore in ordine al concetto di Dio o dell'Assoluto, si manifesta pure con la debita proporzione in ordine al concetto d'altre cose, ed in particolare di noi stessi. Dell'*io*, del suggetto spirituale che sente e pensa, vuole ed ama, qual concetto possiam noi avere? Ci son note bensì molte delle sue facoltà ed operazioni con non poche delle loro leggi; ma quanto alla sua essenza, non possiamo determinarla se non per via di attributi principalmente negativi. L'*io*, lo spirito nostro è un'attività incorporea, immateriale, inestesa, indivisibile, semplice (non composta), una (non moltiplice)....: vale a dire che siam ridutti a non avere del nostro spirito, come di Dio, se non un concetto formato massimamente di attributi negativi. Diremo dunque che han ragione i materialisti a negare lo spirito? Ne han tanto poca, quanto li atei a negar Dio. O diremo che non si sa nulla dello spirito, nè di Dio? e che ci è ignota affatto l'esistenza e dell'uno e dell'altro? Ma se ci basta aver del nostro io un concetto negativamente esatto e preciso, tuttochè positivamente oscuro e confuso, per non potere metter in dubio, non che la sua esistenza, nè pure la realtà della sua vita, coscienza, intelligenza, volontà; oh! perchè dunque non dovrà bastarci un concetto analogo di Dio a tenere per certa ed inconcussa, non che la sua esistenza, sì ancora la realtà de' suoi attributi infiniti e delle sue perfezioni assolute?

603. *Raz.* — Il perchè si è, che quelli attributi repugnano a Dio, inquantochè si riferiscono tutti, come a loro condizione, centro, o principio, alla nozione di

Digitized by Google

personalità, la quale è incompatibile con la nozione di Ente assoluto (1).

Catt. — E le prove?

Raz. — Eccone due:

a) La funzione che fa dell'uomo una persona, un suggetto razionale e morale, è la coscienza. E la coscienza non è altro che una relazione fra il suggetto che sente e intende e vuole, e l'oggetto sentito, inteso, voluto, cioè fra l'*io* ed il *non-io*. La personalità è dunque un carattere essenzialmente relativo: non può essere dunque una proprietà dell'Ente assoluto (2).

Catt. — Tu ripeti qui l'argumentazione, con cui volevi testè escludere dall'Assoluto la vita, l'intelletto e la volontà; e però vale contro di essa la risposta medesima che contro delle altre. La personalità *umana*, costituita com'è dalla coscienza *umana*, non può sicuramente « essere una proprietà dell'Ente assoluto »; perchè altrimenti l'Ente assoluto sarebbe una *persona umana*, cioè Dio sarebbe un uomo, nè più nè meno. Ma la persona umana è una specie o forma di personalità, e non è la personalità in sè stessa, in tutta la sua essenza ed estensione. Acciocchè sia lecito argumentare dalla personalità umana alla personalità in generale, bisogna prima aver dimostrato in perfetta regola, che tutta l'essenza della personalità si realizza nella persona umana, ossia che è impossibile un ente personale fuori della persona umana. Ora il positivismo co' l suo procedere dogmatico presuppone sempre questa tesi, ma l'ha mai dimostrata, nè mai la dimostrerà.

Lo stesso è a dire della coscienza. Non v'ha dubio che la coscienza umana non può essere un attributo divino: sarebbe un'antilogia peggio che puerile. Ma resta a vedere se la specie di coscienza che è propria dell'uomo, sia la sola possibile. Finchè non venga dimostrato, che unica coscienza possibile come unica persona possibile è l'umana; sarà sempre un grosso

(1) Pag. 36. (2) Ibid.

Digitized by Google

paralogismo l'argumentare così: — La coscienza, la persona umana « ha un carattere essenzialmente relativo; non può essere dunque una proprietà dell'Ente assoluto ». —

Qui poi cotesta argumentazione riesce erronea eziandio per un altro verso, cioè per l'abuso dell'antitesi fra l'*assoluto* e il *relativo*. La relatività repugna all'assolutezza, inquantochè quella include, e questa esclude ogni relazione detta nelle scuole *reale*, che involge una dualità di termini, differenti e insieme dipendenti l'uno dall'altro; sicchè in virtù della loro differenza l'uno nega l'altro, ed in virtù della loro dipendenza l'uno afferma l'altro. E però dicendo che all'Ente assoluto repugna tutto ciò è relativo, ben s'intende che gli repugnano tutte le relazioni reali, cioè implicanti due termini fra cui vi è differenza in un senso e dipendenza in un altro; perchè ambedue le condizioni annientano l'essere assoluto. Lo annienta la dipendenza, che è la sua formale negazione; e lo annienta pure la differenza, siccome quella che involge anche la simiglianza; poichè non possono chiamarsi differenti se non due cose, che han commune un qualche genere, e che perciò in qualche parte sono simili fra loro. Or dov'è l'ente, che si possa dir simile di sua natura all'Assoluto? e da cui l'Assoluto possa dirsi differente?

Non tutte però le relazioni sono reali così. Altre ve n'ha dette relazioni logiche, mentali, formali, che non richiedono dualità di termini differenti e dipendenti fra loro, e possono convenire ad un ente senza nulla detrarre all'unità e identità della sua natura. Così la coscienza umana e nella sua origine ed in gran parte de' suoi atti è una relazione reale fra l'*io* ed il *non-io;* perchè questi due termini, che sono i suoi elementi, differiscono realmente come realmente dipendono l'uno dall'altro; onde la nozione di coscienza, qual è sotto tal forma e condizione nell'uomo, senza dubio « è incompatibile con la nozione di Ente assoluto ». Ma la coscienza in genere non richiede la presenza e l'impres-

Digitized by Google

sione di un oggetto nel suggetto, nè la differenza e la dipendenza mutua fra loro: importa soltanto la consapevolezza, che un ente spirituale ha di sè stesso. Or questa consapevolezza in sè e per sè sola, non che presupponga un oggetto che realmente differisca e dipenda dal suggetto, come questo da quello, non presuppone nè anche nel suggetto nessuna moltiplicità di atti o stati realmente distinti e diversi, e quindi nessuna successione e nessun mutamento. Essa richiede soltanto, che l'ente spirituale sia consapevole di sè stesso, che sapia di essere quel che è, e di fare quel che fa: richiede tanto nell'uomo la cognizione del suo essere ed operare finito, temporaneo, contingente, mutabile, ecc., quanto in Dio la cognizione del suo essere ed operare infinito, eterno, necessario, immutabile.... La coscienza in genere non ha dunque « il carattere essenzialmente relativo », che appartiene in ispecie alla coscienza umana; e se non può questa, può ben quella esser una « proprietà dell'Ente assoluto ».

La prima tua prova è spacciata: fuori la seconda.

604. *Raz.* — **b**) Il concetto di personalità involge necessariamente quello di limite; giacchè l'individuo è il termine correlativo della specie, come l'unità della pluralità. Individuare un fenomeno, un ente, vale distinguerlo, determinarlo in guisa che sia desso e non altro, che appartenga tutto a sè stesso, che sia indiviso in sè e diviso da ogni altro. Non havvi dunque personalità senza limitazione. La coscienza nell'atto medesimo che dice *io*, dice pure implicitamente *non io;* perchè l'affermazione di sè stessa implica la negazione di ciò che non è lei; implica il rapporto di due termini che si limitano reciprocamente, essendo così impossibile concepire un suggetto, un *io*, senza un oggetto, un *non io*, come questo senza di quello. Tolto quindi all'*io* il limite dell'oggetto, o all'oggetto il limite dell'*io*, non vi sarebbe più individualità, nè coscienza, nè persona. Dunque la personalità non è

Digitized by Google

altro che una forma di limitazione, e val tanto il dire di un ente che è personale, quanto il dire che è finito; e per conseguente l'attribuire a Dio la personalità è negare che sia infinito ed assoluto; è affermare ch'egli è limitato e relativo; è distruggere Dio (1).

Catt. — E non t'accorgi della cavillosa vanità di questa tua critica? La quale, se una volta ti potea sembrare trionfalmente dialettica, ormai devi tu stesso giudicarla miserabilmente sofistica. Perocchè tutto l'intreccio de' tuoi *dunque* si risolve semplicemente in questo peregrino costrutto: — La personalità *umana*, la coscienza *umana* non può esser attributo *divino*. — Oh! per una tesi di tale sublimità non occorreva tanto sfoggio di sillogismi. Ti sei forse imaginato di dare una solenne lezione ai teologi e filosofi cristiani, annunziando loro per una grande e nuova scoperta del razionalismo, la limitatezza dell'individualità e personalità *umana?* l'opposizione di un suggetto e di un oggetto nella coscienza *umana?* la stoltezza di attribuire a *Dio* le proprietà dell'*uomo?* Ma questa scoperta è antica quanto la teologia e filosofia cristiana, anzi quanto il catechismo cattolico; e tutti i fanciulli che l'hanno appreso, sanno benissimo che alla natura divina repugnano li attributi della natura umana.

La tesi invece ch'eri in obligo di provare, già te'l dissi, e ripeto, è questa: — Non è possibile verun'altra maniera o forma di personalità e coscienza, come d'intelletto e volontà, fuorchè quella propria dell'uomo. — Or l'assunto di provare con tutto il rigor filosofico e scientifico questa tesi è un po' men commodo che quello di darla per sottintesa, quasi fosse un assioma o un postulato di tal evidenza da poterlo supporre senza nè anche farne menzione. E finchè tu non l'abbia dimostrato, tutta quell'argumentazione contro la personalità divina sai che è? Una bolla di sapone; e a dissiparla basta il soffio d'un novizio della scolastica,

(1) Pag. 36-37.

Digitized by Google

che le opponga un semplice *distinguo:* — È assurdo l'attribuire a Dio una personalità umana, concedo; la personalità in sè stessa, nella sua essenza universale, nego.

605. *Raz.* — E con questa distinzione vuoi dire, come dicevi testè dell'intelligenza e della volontà, che in Dio è anche infinita la personalità come ogni altro suo attributo; e che perciò l'essere personale non è contrario, ma conforme all'infinità della sua natura (1).

Catt. — Per l'appunto.

Raz. — Ma è una misera scappatoja. La personalità è un rapporto essenzialmente limitativo...

Catt. — La personalità umana, sì; la personalità in genere, no.

Raz. — ... Dunque l'espressione di personalità infinita è un sinonimo di limitazione senza limite: ridicola antilogia (2).

Catt. — L'espressione di personalità umana infinita, sì; ma di personalità infinita, no. Come a Dio è essenziale l'infinità dell'intelligenza e della volontà, così della persona. Perocchè l'essere personale non è altro che il modo di sussistere proprio dell'ente spirituale, cioè dell'ente che conosce il vero ed ama il bene. È dunque finita la personalità nell'uomo, come è finita suggettivamente ed oggettivamente la sua facoltà di conoscere e di amare; ma è infinita la personalità in Dio, come è infinita e pe'l suggetto e per l'oggetto la sua potenza intellettiva e volitiva.

Raz. — ... Pertanto l'attribuire a Dio una personalità equivale ad attribuire un limite all'infinito, il supporre infinita una personalità equivale a supporre infinito il finito: contradizione sopra contradizione (3).

Catt. — Certamente, ma opera tua, e non già nostra. Pone un limite chi attribuisce a Dio una personalità finita, sì; chi gli attribuisce una personalità infinita,

(1) Pag. 37. (2) Ibid. (3) Ibid.

Digitized by Google

no. Suppone infinito il finito chi fa infinita una personalità umana, sì; una personalità divina, no.

Raz. — ... Laonde chi tiene Dio per l'Ente assoluto, ne esclude necessariamente ogni personalità.

Catt. — Finita, umana.

Raz. — ... Ogni rapporto.

Catt. — Reale e mutuo co 'l mondo, cioè implicante qualche dipendenza dal mondo.

Raz. — ... E quindi ogni condizione di realtà e d'esistenza.

Catt. — Sensibile, materiale, relativa.

Raz. — ... ne fa un puro inintelligibile.

Catt. — No, ma un sovrintelligibile, che è principio e condizione di tutto l'intelligibile.

Raz. — ... Il tipo del nulla.

Catt. — No, ma il tipo, cioè il principio e la causa di ogni essere.

Raz. — ... E ne esclude necessariamente l'assolutezza, lo fa relativo, lo limita, lo sdivinizza chi ammette in Dio una personalità (1).

Catt. — Umana, sì; divina, no e poi no.

Raz. — ... Concludiamo pertanto, che la dottrina teologica degli attributi positivi, non meno che quella degli attributi negativi di Dio, rinega e rovescia i principj d'identità e contradizione.

Catt. — La dottrina teologica qual è interpretata sofisticamente dal razionalismo, sì; qual è in sè stessa, no.

Raz. — ... Poichè da una parte si afferma, che Dio è un essere vivente, intelligente, volente, personale; e dall'altra si nega, spogliando questi attributi di tutte le proprietà e condizioni, che ne fanno reale l'esistenza e possibile il concetto (2).

Catt. — No, non si afferma giammai quel che si nega, nè si nega giammai quel che si afferma. Si afferma, che a Dio conviene la vita, l'intelligenza, la volontà, la personalità, e si nega che questi attributi

(1) Ibid. (2) Pag. 38.

Digitized by Google

sieno in Dio quali sono nell'uomo. Ed è falso, falsissimo che questa negazione spogli quelli attributi di tutte le proprietà reali della loro esistenza, e di tutte le note ideali del loro concetto: li spoglia soltanto di tutte le proprietà e le note, di cui devon essere vestiti per potersi appropriare all'uomo; ossia dice soltanto che la vita in Dio non è organica, l'intelligenza non è discorsiva, la volontà non è deliberativa, la personalità non è limitata come nell'uomo. Insomma, si afferma non esservi realtà e perfezione nel mondo e nell'uomo, che non debba essere virtualmente in Dio, cioè nella causa prima dell'uno e dell'altro; ma si nega che quella realtà e perfezione sia tale in Dio, quale è nel mondo e nell'uomo, cioè vada suggetta in Dio alle condizioni e limitazioni che ha nell'uomo e nel mondo. Non si attribuisce dunque a Dio in modo formale, ma in modo eminente; non come finita, imperfetta, relativa; ma come infinita, perfetta, assoluta. E dov'è più l'abisso di contradizioni, antilogie, assurdità, sognate e inventate *pro domo sua* dal razionalismo?

606. *Raz.* — Con la sua critica però il razionalismo ha chiarito abbastanza l'ordine ed il metodo, che tengono i sovranaturalisti nel costruire il loro Dio (1).

Catt. — Non l'ha chiarito, ma travisato. Nessun sovranaturalista, nessun teologo o filosofo cristiano ha mai avuto la pazzamente sacrilega pretensione di «costruire il suo Dio», quasi ch'egli fosse un'opera delle loro mani e del loro cervello. Di pazzie e di sacrilegj simili non mancano pur troppo li esempj; ma chi ne ha voglia li cerchi, non già nella nostra scuola, bensì nella vostra; e ne troverà in abundanza. Udiamo tuttavia come tu fai procedere i sovranaturalisti nella loro costruzione.

Raz. — Essi van raccogliendo da tutti i generi di enti o fenomeni del mondo, e massime dell'uomo,

(1) Pag. 38.

Digitized by Google

quanto v'ha di più reale, più bello, e più perfetto; ne compongono un ente imaginario, e lo chiamano Dio (1).

Catt. — Questo linguaggio sarebbe indecente in una satira, non che in una critica, la quale si vantava schiettamente razionale. Rappresentare tutta la classe dei teisti cristiani come intenti a comporsi « un Dio imaginario », co 'l metodo stesso onde i poeti si figurano il protaganista d'un romanzo, d'una comedia, d'una favola! E proporre questa rappresentazione per uno schiarimento storico e psicologico del loro metodo, in nome del razionalismo!... Passiamo, passiamo.

Raz. — Sì, è un antropomorfismo; giacchè sebbene non attribuiscano a Dio le forme corporee dell'uomo, costruiscono però la divinità ad imagine e simiglianza dello spirito umano; onde sta sempre che fanno di Dio un ritratto dell'uomo (2).

Catt. — Indegna parodia del testo biblico! Che l'uomo sia fatto da Dio *ad imaginem et similitudinem suam* (3), cioè che un ritratto, per quanto imperfettissimo, rappresenti in qualche modo l'originale, è un detto e un fatto naturalissimo, poichè la natura dell'uomo, come ente spirituale, dotato di vita e di facoltà intellettuali e morali, è davvero una partecipazione, quantunque assai manchevole, della natura divina; e per questo rispetto si può benissimo chiamar l'uomo un'imagine del suo creatore. Ma che Dio, il vero Dio, il Dio del teismo cristiano, sia un ritratto dello spirito umano, e sia questo l'originale di cui è quello una copia: ecco una sentenza che sarebbe difficile a giudicare se sia più blasfema o più stupida. Perocchè quanto è conforme alla natura ed alla ragione il dire che, un ritratto rassimiglia all'originale, tanto è assurdo e ridicolo il dire, che l'originale rassimiglia al ritratto. Nel caso nostro poi l'assurdità, la ridicolaggine passa ogni limite. Sarebbe dunque Dio opera dell'uomo, cioè l'infinito sarebbe imagine del finito, l'eterno del tempo-

(1) Ibid. (2) Pag. 38-39. (3) Gen. I.

Digitized by Google

raneo, l'assoluto del relativo, il perfetto dell'imperfetto... insomma l'uomo sarebbe causa esemplare di Dio, e quindi anteriore e superiore a Dio, come il finito all'infinito, il temporaneo all'eterno, il relativo all'assoluto, l'imperfetto al perfetto, ecc. Or non è più questa un'opinione erronea, una fallacia filosofica o scientifica: è (poichè tu mi costringi ad usare un'altra volta la sdegnosa parola) una bestialità. E tanto più inescusabile, dacchè l'accusa di antropomorfismo è rivolta, non già contro la superstizione e credulità delle povere plebi, o contro certi dogmi e certe credenze delle false religioni; bensì contro del teismo cristiano, cioè contro del concetto razionale di Dio, secondo la teologia e filosofia cristiana; onde l'asserire ch'esso è « un semplice ritratto dell'uomo », gli è un dar la taccia di vulgari e triviali antropomorfisti a tutti i teologi, ed alla maggiore e miglior parte de' filosofi dell'èra cristiana; ossia è un sentenziare che teologi e filosofi, tra i quali furono le menti più alte, li ingegni più acuti, li intelletti più profondi e sublimi che fiorissero in tanti secoli, non arrivarono a capir quello, che ogni scolaruccio si vergognerebbe di non sapere.

607. *Raz.* — Soggiungo però, ad attenuare il loro torto, com'essi non tardarono ad avvedersi, che quel concetto voleva esser emendato e trasformato in un altro, che potesse in qualche maniera sottrarsi ai principj della logica e ai dettami della coscienza. E credettero d'averlo trovato mediante un artificio parte dialettico e parte ascetico, il quale consiste nel dare agli attributi che si concentrano in Dio, un valore o carattere arbitrario, opposto a quello che hanno nella natura ed in noi stessi (1).

Catt. — E questo si chiama nel tuo dizionario un attenuare il torto dei teologi e filosofi cristiani! E ti figuri d'averli sino ad un certo punto scusati con la

(1) Pag. 39.

Digitized by Google

piacevole novella, ch'essi, dopo che si ebbero « costruito il loro Dio », come i poeti si fabricano un loro personaggio favoloso, s'accorsero bensì ch'egli era un mostro d'assurdità, ma in luogo di riconoscere il proprio errore, anzi la propria follia, si diedero tutti a cercar modo e maniera di « sottrarre il loro ente imaginario alle leggi naturali della ragione ». E detto fatto: diedero agli attributi divini « un valore o carattere arbitrario », cioè infinito; e con questo « artificio » semplicissimo, nato da un felice connubio della dialettica con l'ascetica, l'opera loro fu bella e compiuta.

Raz. — Appunto, ma per loro disgrazia non fu che un castello in aria; giacchè per tal guisa Dio non è più un ente reale, di cui essi provano ed accertano la sussistenza; ma è un ente fantastico, ch'essi costruiscono e creano a tenore delle idee, dei sentimenti e delle passioni, da cui vengono inspirati e diretti (1).

Catt. — E così è « chiarito abbastanza l'ordine e il metodo che tengono » tutti quanti i teologi e filosofi cristiani, dal primo all'ultimo, nessuno eccettuato, nel « costruire il loro Dio »!... Essi *creano* a loro capriccio « un ente fantastico, e lo chiamano Dio ». Poi lo adorano, e che è più e peggio, invitano, eccitano il genere umano ad adorarlo qual Dio Ottimo Massimo, principio e fine di tutte le cose, ordinatore e legislatore dell'universo! Ed a quell'idolo, a quel mito, che si divertirono a fabricare con la loro fantasia, essi poi obediscono, e si tengono obligati d'obedire, ed annunziano e predicano ai popoli e alle nazioni di tutta la terra, che si deve obedire in ogni cosa, ad ogni costo, perfino con l'abbandono di tutti li interessi, piaceri, onori, agj della vita, perfino co'l sacrifizio della vita stessa!...

Con tali stravaganze, tornerebbe superflua ogni confutazione. A punirle come si meritano, basta recitarle.

(1) Ibid.

Digitized by Google

608. *Raz.* — Mi rimane da addurre un'altra scusa per i dottori cristiani: ed è che quella costruzione del concetto di Dio non è una loro invenzione, sibbene un bisogno, un instinto, un'aspirazione naturale ed immortale dell'umanità (1).

Catt. — Sicchè per iscusare in qualche modo l'imbecillità e l'impostura dei « dottori cristiani », il razionalismo si degna di estendere l'accusa a tutta l'umanità, cioè fa naturalmente imbecille ed impostore il genere umano. Ma scusa o accusa che sia, udiamola.

Raz. — L'uomo ha un'inclinazione naturale al vero ed al bene, con un desiderio insaziabile di sapere e di godere. E non potendo trovare quaggiù pieno appagamento nè il suo intelletto, nè il suo cuore, egli anela irresistibilmente a qualche cosa, che gli rappresenti la somma realtà e la somma perfezione; anela al vero ed al bene infinito per conseguire la scienza e la felicità assoluta. Indi il suo concetto di quel che in linguaggio moderno si denomina l'Ideale, e che diviene il suo Dio. Or questo concetto, essendo pure un prodotto dei pensieri e degli affetti naturali dell'umanità, risponde necessariamente alle condizioni intellettuali e morali di ciascun'epoca o età della storia; e muta e si modifica e si trasforma e si perfeziona, secondo il vario grado di cultura e di civiltà, a cui l'uomo si vien elevando. Quindi le forme successive e progressive, ch'ebbe nella vita dell'umanità l'ideale, o il concetto di Dio. Prima il feticismo, culto delle cose materiali e sensibili; poscia il politeismo, culto delle forze naturali ed occulte, personificate in altretanti Dei; infine il monoteismo, culto di un solo Ente supremo e sovranaturale, personificazione d'una causa prima, assoluta dell'universo. Ma anche il regno del sovranaturalismo ha oggimai compiuto il suo corso; ed il nostro secolo è destinato ad inaugurare la religione della natura, della scienza, dell'umanità (2).

(1) Ibid. (2) Pag. 39-42.

Digitized by Google

Catt. — Così narrava e così profetava il Comte con la sua famosa *legge dei tre stati:* teologico, metafisico, positivo, a cui riduceva tutta la storia umana. Legge che a lui ed a' suoi primi seguaci pareva una scoperta, una rivelazione da paragonarsi, se non anche da anteporsi a quelle del Galilei e del Newton. Or io non istarò qui a dimostrarti com'essa non abbia nessun valore, nessun carattere *positivo*, nè teoretico nè storico; e mi rimetto alla dimostrazione già fatta e rifatta, dopo la morte del Comte, dai più insigni filosofi e scienziati di tutte le scuole non addette alla chiesuola, che nel fondatore del positivismo venerava una nuova specie di papa. Mi bastano pe'l caso nostro due sole avvertenze.

L'una riguarda il passato. La critica storica e filologica, che è una gloria del nostro secolo, ha provato e vien di continuo riprovando, essere tutt'altro che certo il fatto, con tanta franchezza asserito dai positivisti, cioè che il feticismo sia stato la religione primitiva, spontanea, naturale dell'uomo. E non pochi fra i più valenti cultori di quelli studj lo negano anzi risolutamente, e sostengono con buone e sode ragioni, che la forma originaria della coscienza religiosa, quella ch'ebbe l'uomo nel suo vero *stato di natura*, fu un monoteismo; laddove le altre forme più materiali, più sensuali, per non dire animalesche, comprese sotto il nome di feticismo, rappresentano i varj gradi o stati di depravazione, in cui caddero per cause diverse e moltiplici quelle nazioni, razze, tribù d'idolatri e selvaggi, che si trovano ancora in tante parti della terra (1).

E l'altra riguarda il presente. Non sarò io certamente colui che neghi il fatto, già più volte ricordato e lamentato, dell'essere oggidì in gran voga le dottrine, che sotto il nome equivoco e mendace di positivismo professano apertamente la negazione assoluta,

(1) V. Ult. Crit., II, c. II, n. 428.

Digitized by Google

non che del cristianesimo, di ogni teismo anche puramente naturale o razionale, di ogni spiritualismo anche schiettamente filosofico o scientifico. È un fatto che non può disconoscersi fuorchè da coloro, i quali abbiano li occhi per non vedere e li orecchi per non udire; ed a me pare un *segno del tempo* così funesto da contristarmi e amareggiarmi lo scorcio di mia vita. Ma è pure un fatto che non serve a giustificare la fede veramente cieca e sorda, che il positivismo ostenta di avere nel trionfo delle sue teorie, abolitrici d'ogni realtà dell'esistenza di Dio e dello spirito umano. Il suo trionfo è ristretto in una porzione di quel che chiamasi il ceto culto, e sopratutto dei cultori delle scienze fisiche e naturali: porzione certamente non piccola, anzi troppo maggiore di quel che fu in altri tempi; ma pur sempre assai lontana dall'abbracciare tutto il ceto culto e tutta quella classe di scienziati. Molti anche di tal classe, moltissimi anche di tal ceto sono fermi e saldi più che mai nella professione di quelle credenze e dottrine, che inalzano la dignità della coscienza umana, e non avviliscono l'uomo fino alla condizione del bruto. Se poi s'allarghi il discorso ai popoli civili in generale, l'illusione del positivismo apparisce vie più manifesta e madornale; poichè fra loro la fede cristiana si mostra tuttora così ben viva ed operosa, che i banditori della sua morte potranno essere peritissimi di quel che avviene nel mondo fisico, vegetale ed animale, ma di ciò che è e che fa il mondo umano, morale e religioso, ne san meno di un abitatore della luna.

Inneggino dunque, se ci trovano gusto e contentezza, al nostro secolo come « destinato ad inaugurare la religione della natura e della scienza », cioè del positivismo, cioè dell'ateismo, vale a dire *la religione dell'irreligione:* noi per parte nostra speriamo e crediamo, che l'irreligione non sarà mai la religione di alcun secolo futuro, come non fu mai d'alcun secolo passato. E questa speranza, questa fede ha un fonda-

Digitized by Google

mento un po' più sicuro di tutte le teorie e profezie del positivismo: ed è la stabilità della natura umana. Il dì che la negazione di Dio e dello spirito, e la deificazione dell'uomo e della materia divenisse *la religione dell'umanità,* quel dì l'umanità avrebbe finito d'essere l'umanità, per diventare una greggia d'Epicuro. Finchè adunque il genere umano sarà il genere umano, non potrà mai il positivismo divenire la religione universale. E tanto ci basta.

Secondo « il metodo e l'ordine » che abbiam divisato di seguire nella nostra controversia, dopo d'aver trattato dell'esistenza e della natura di Dio, convien parlare delle relazioni di Dio co'l mondo, inquanto possono esser oggetto della metafisica, nella parte che suole denominarsi teodicea o teologia razionale e naturale. E poichè esse vengono comprese anche da te sotto due titoli: la *Creazione* e la *Providenza,* incominciamo, se t'aggrada, dalla prima.

Digitized by Google

CAPO SESTO

CREAZIONE DEL MONDO.

609. *Raz.* — È nota la dottrina dei teologi e filosofi cristiani circa l'origine del mondo: Dio lo ha creato con un atto della sua libera volontà. E sono pur noti li argumenti metafisici, in cui fondasi questa dottrina. Essi consistono nel dimostrare, che il mondo non può essere *per se,* di sua natura, eterno; ma deve necessariamente aver avuto un principio, ossia dev'esserci stato un primo momento, in cui cominciò ad esistere il mondo, che avanti non esisteva o era nulla. Ora il passaggio dal nulla all'esistenza non può farsi che in virtù d'una causa prima ed assoluta, la quale dia non solo i modi d'essere, ma l'essere stesso, tutto l'essere alla cosa che di non-esistente diviene un ente, di nulla ch'era comincia ad essere qualche cosa. Un tal atto s'appella propriamente *creare:* dunque il mondo fu produtto da Dio per creazione (1)

Catt. — Questa esposizione della dottrina cristiana su l'origine del mondo è troppo sommaria. Potrà forse bastare a te per impugnarla, ma non a me per difenderla. Occorre però qualche aggiunta per evitare ogni confusione nella nostra polemica.

(1) Pag. 43.

Digitized by Google

Conviene anzitutto distinguere la dottrina propriamente cristiana, che è commune unanimemente a tutti i teologi ed apologisti, dalle opinioni particolari che son proprie delle varie scuole.

È dottrina universale della Chiesa: — **a**) Che la creazione del mondo per opera di Dio è un dogma cristiano, una verità di fede, indicata nel primo versetto della Bibbia, e formulata nel primo articolo del credo; — **b**) E che questa verità dogmatica si conferma indirettamente come ogni altra, escludendo tutte le tesi o ipotesi diverse, e risolvendo tutte le objezioni e difficultà dei miscredenti.

Ma il dogma della creazione è egli ancora una verità razionale? ossia appartien egli alla classe delle verità sovranaturali, che trascendono le facoltà della mente umana, e non ci possono esser note se non per divina rivelazione? ovvero alla classe delle verità, rivelate bensì, ma anche naturali? cioè verità, che sono dogmi di fede pe'l cristiano, ma possono anch'essere teoremi di metafisica pe'l filosofo? È una questione che l'autorità dogmatica della Chiesa non ha definita; onde rimane aperto il campo a soluzioni diverse, o a dottrine ed opinioni particolari.

Alcuni tengono il dogma della creazione per una verità sovranaturale, non conosciuta nè conoscibile se non inquanto è rivelata; e perciò negano la possibilità di provarla con alcuna dimostrazione diretta: per es. il P. Ventura (1). Altri invece riconoscono nel dogma della creazione una verità, che è oggetto di fede come rivelata, ma è pure oggetto di scienza come razionale; e quindi è capace di una rigorosa dimostrazione non solo indiretta (esclusiva, negativa), ma anche diretta (positiva, deduttiva): per es. il Sanseverino (2).

(1) La Ragione filos. e la Ragione catt., Confer. X, p. I.
(2) Elementa Phil. Christ., vol. II, Cosmologia, c. VII, art. 2, n, 422-444.

Digitized by Google

S. Tomaso poi procede, come suole l'angelica sua mente, con un'analisi più chiara e precisa; e nel dogma della creazione distingue certi elementi naturali e certi elementi sovranaturali; onde per quelli è verità razionale, e per questi rivelata (1).

È verità razionale, e perciò dimostrabile: — **a**) Che Dio ha produtto il mondo in tutto l'essere suo, « secundum totum id quod in eo est.... secundum totam suam « substantiam »: creazione *sustanziale;* — **b**) E che lo ha produtto senz'alcuna materia preesistente, ossia lo ha tratto dal nulla: « Creatio ex nihilo dicitur esse, « quia nihil est quod creationi praeexistat quasi non « creatum »; e quindi il mondo in ordine di natura è posteriore a Dio, poichè non esisteva per sè stesso, ma ricevette la sua esistenza da Dio: « In re quae « creari dicitur, prius (est) non esse quam esse priori- « tate naturae,.... cum esse non habeat nisi ex in- « fluentia causae superioris »: creazione *assoluta.*

Ed è verità rivelata, e perciò non dimostrabile: — **a**) Che Dio creò il mondo nel tempo o co'l tempo: creazione *temporanea;* — **b**) E quindi lo creò, non già necessariamente (in virtù della sua essenza), ma liberamente (con un atto della sua volonta): creazione *libera.*

La prima parte adunque è dimostrabile, perchè si deduce dalla natura stessa del mondo; il quale siccome contingente e finito, *ens ab alio,* non può esistere fuorchè in virtù di una produzione sustanziale ed assoluta, ossia per opera di un Ente necessario ed infinito, *Ens a se.* E non è invece dimostrabile la seconda parte, perchè degli atti liberi di Dio (opere *ad extra*) non possiamo aver notizia se non da sua rivelazione (2).

Ed a conferma di questa differenza essenziale fra

(1) II Sentent., Dist. I, q. I, art. 2.

(2) V. oltre il luogo già citato, Summ. Theol., I, q. XLVI, a. 1; — Quaest. Disput., De Potentia, q. III, a. 17; — Quodl. III, q. XIV, a. 31.

Digitized by Google

le due parti della dottrina cristiana: dimostrabilità della creazione sustanziale ed assoluta, la quale importa che conviene al mondo, *prioritate naturae*, prima il non-essere che l'essere; e indimostrabilità della creazione temporanea e libera, la quale importa che il mondo, anche *prioritate temporis aut durationis*, prima non esisteva e poi esistette; S. Tomaso insegna, potersi ben dimostrare che non è necessaria, ma non già che sia impossibile la creazione *ab aeterno* del mondo; poichè li argumenti pro e contro la possibilità della creazione eterna sono tutti più o meno probabili, ma nessuno apodittico.

Se non che questo punto della dottrina di S. Tomaso non ebbe il consenso generale nè anche de' suoi seguaci; dacchè non sono pochi quelli che non consentono con lui, nè su la prima, nè su la seconda parte.

Non su la prima, perchè ammettono solo *secundum quid*, e non già *simpliciter*, la razionalità della creazione. Per loro, il concetto di creazione preso in tutta la comprensione de' suoi elementi, naturali e sovranaturali, è una prerogativa del cristianesimo, vale a dire che la creazione è bensì una verità dimostrabile indirettamente nel campo della rivelazione cristiana, ma fuori e senza di essa non è nè dimostrata, nè dimostrabile. Ed in effetto rimase e rimane ignota a tutte le religioni, a tutte le filosofie, che non ebbero e non hanno notizia della dottrina cristiana. Esse parlano tutte, più o meno vagamente, di produzione o formazione del mondo per opera d'una causa prima e suprema: nessuna però ha mai parlato, nè parla di creazione nel vero e proprio significato del termine (nel significato cristiano), non solo quanto al suo valore sopranaturale di produzione temporanea e libera *ex nihilo sui et subjecti*, ma nè anche quanto al suo valore razionale di produzione sustanziale ed assoluta; onde nessuna riesce ad evitare o il dualismo, o l'emanatismo, o qualche altra forma di panteismo materiale

Digitized by Google

o ideale. E per conseguente non è verità razionale in sè e per sè stessa (*simpliciter*), ma solo condizionatamente (*secundum quid*), cioè subordinatamente alla notizia che se ne ha dalla rivelazione divina.

E non su la seconda, perchè essi sostengono come apoditticamente falsa la tesi (possibilità di una creazione eterna), e vera l'antitesi (impossibilità di un mondo creato *ab aeterno*). Sembra loro così repugnante all'essenza del mondo l'eternità della durata, come la infinità dell'estensione; perchè l'essere eterno è pur sempre un essere infinito (infinito in durata), e l'attribuire una qualsiasi infinità positiva o reale ad un ente finito implica sempre una contradizione formale, una assurdità. Nè questa sentenza contrasta punto alla libertà del volere divino; poichè come non si offende la potenza, la sapienza, la libertà di Dio negando la possibilità di una creatura infinita, immutabile, assolutamente una, semplice, perfetta, ecc.; così nè pure negando la possibilità d'una creatura eterna. Nell'uno come nell'altro caso, si nega soltanto che Dio possa fare ciò che è intrinsecamente impossibile, contraddittorio ed assurdo, cioè un finito-infinito (1). E chi potrà

(1) Il Suarez, così giustamente denominato il Dottore *esimio*, professsa e propugna l'opinione di S. Tomaso circa la possibilità della creazione eterna (Disput. Metaph., XX, sect. V); ma ne rileva un corollario, che gli sarebbe dovuto bastare ad abbandonarla. Posto il mondo eterno (sia pure *per participationem*, e non *per essentiam*), ne segue che la sua esistenza esclude tutto ciò che *motum et successionem requirit;* perchè nulla di ciò che importa una successione, un moto qualsiasi, *esse non potest ex aeternitate* (n. 16). E lo dichiara vie meglio poco appresso: « Necessarium est rem quamcumque ab aeterno « creatam omnino immutatam manere per infinitum tempus, « tam in substantia quam in accidentibus omnibus, cum quibus « creata est; quia omnia illa sunt aeterna, ideoque ex ea parte « infinita in duratione secundum totam realitatem, vel modum « realem in quo ab aeterno creata sunt: ergo necesse est ut pro « infinita duratione immutata maneant (n. 18) ». Ma tolta ogni successione, è tolto insieme il tempo; e quello che il Suarez chiama *tempus infinitum*, è un tempo ch'esclude l'essenza del tempo (la successione), un tempo che non è tempo, ma eternità;

Digitized by Google

mai trovare in questa negazione l'ombra di una limitazione, di un'offesa alla volontà di Dio?

Premesse queste avvertenze, udiamo che cos'hai da opporre alla dottrina cristiana su la creazione del mondo.

610. *Raz.* — Ho da opporle, ch'essa non può venir accettata dalla critica, perchè non soddisfa alle esigenze della ragione meglio degli altri sistemi. Finchè i teologi argumentano per combattere l'eternità del mondo, e provare l'assurdità del decorso di un tempo infinito, cioè d'un *numero infinito* di momenti, hanno tutte le ragioni, e discorrono a maraviglia. Ma che cosa ne possono inferire? La repugnanza di quei sistemi, che muovono dal concetto d'una materia eterna; e sta bene: l'ipotesi del materialismo e del panteismo non regge alla critica; ne siamo convinti anche noi. Ma che perciò? quando poi essi scendono ad inferirne la verità e la realtà della creazione, non fanno un salto mortale (1)?

Catt. — No, anzi fanno un passo dei più regolari e sicuri che la logica insegni. Procedono per esclusione. Esposti ed esaminati tutti i sistemi filosofici e religiosi, con cui la *ragione umana* cercò di spiegare l'origine del mondo, essi dimostrano che son tutti per un verso o per l'altro falsi ed assurdi; perchè confundono Dio co'l mondo o il mondo con Dio; diviniz-

onde la locuzione *per infinitum tempus* sarebbe un'antilogia, ove non s'interpretasse *in aeternum*. Ora tolto il tempo ed il moto, dov'è più il mondo? Ed un mondo senza tempo e senza moto, che mondo sarebbe? Non il nostro, certamente. Sarebbe un mondo di natura affatto diversa dal nostro, ossia, come il Suarez medesimo confessa, un mondo *preternaturale*. Ma non v'ha dubio, che nella questione dell'eternità o temporaneità del mondo trattasi propriamente ed unicamente del mondo *naturale*, di quel solo ed unico che ci è noto, e di cui possiamo discorrere. Dunque la possibilità della creazione eterna potrà per avventura sostenersi in riguardo ad un mondo imaginario, ma non può riferirsi al mondo reale. (1) Pag. 43.

Digitized by Google

zano il mondo o materializzano Dio; tolgono a Dio o al mondo attributi essenziali, e danno attributi repugnanti alla loro natura. Indi passano ad esporre ed esaminare il sistema, che solo rimane per contraposto a tutti quelli altri, il sistema che è professato dalla teologia cristiana in nome d'una *rivelazione divina;* e dimostrano, ch'esso non cade in nessuno di quelli errori che viziano e deturpano ogni altro; perchè non attribuisce mai nulla a Dio nè al mondo, che possa in alcun modo repugnare alla natura divina, nè alla mondana. E ne concludono rettamente, che è dunque tanto ragionevole l'approvazione del sistema cristiano, quanto la riprovazione di tutti li altri.

Raz. — Se così fosse, mi sarei ben guardato dal gettar là quel motto di *salto mortale.* Ma così non è, perchè la dottrina della creazione è anch'essa un'ipotesi, che per ogni verso repugna.

Catt. — Fuori le prove.

611. *Raz.* — Ti servo subito, e largamente; chè stante l'importanza capitale della questione, non voglio restringermi ad una o due, e te ne regalerò non meno di sei.

Catt. — E vengano le sei, e più se più ne hai (1).

Raz. — 1.° L'atto creativo di Dio o è eterno come lui, o no. Se eterno, dunque è eterno anche il mondo; ed è falso ch'esso abbia incominciato ad esistere. Se non è eterno, dunque v'ha in Dio distinzione e successione di atti; ed è falso ch'egli sia immutabile, semplicissimo, atto puro ed assoluto (2).

Catt. — Ometto il secondo membro del dilemma, e distinguo il primo. L'atto creativo importa due cose: il suggetto creatore che è suo principio, e l'oggetto creato che è suo termine. Quindi « l'atto creativo è eterno »: quanto al suo suggetto e principio, concedo;

(1) Queste objezioni del moderno razionalismo erano già proposte e confutate in varj luoghi da S. Tomaso. (2) Ibid.

Digitized by Google

quanto al suo oggetto o termine, nego. Dunque dall'eternità suggettiva dell'atto creatore inferirne l'eternità oggettiva del mondo creato, è conseguenza fallace (1).

612. *Raz.* — 2.° L'atto creativo o è l'essenza stessa di Dio, o no. Se sì, dunque alla creazione convengono li attributi stessi che ha l'essenza di Dio: l'una è necessaria ed infinita come l'altra; ed il mondo è Dio. Se no, dunque v'ha in Dio un atto che si distingue realmente dalla sua essenza; egli non è più l'ente semplicissimo, l'atto puro; non è più Dio (2).

Catt. — Il secondo membro del dilemma passi; e distinguo il primo. L'atto creativo o si considera in riguardo al suggetto che crea, o in riguardo all'oggetto che è creato. Quindi: « l'atto creativo è l'essenza stessa di Dio », sotto il secondo rispetto, no; e sotto il primo, torno a distinguere: egli è l'essenza di Dio, *realmente,* cioè in sè, nella sua entità attuale e sustanziale, concedo; perchè in Dio non può esservi distinzione *reale* fra i suoi atti ed i suoi attributi, fra i suoi attributi e la sua essenza: tutto ciò che è in Dio, è Dio stesso. Ma *logicamente,* cioè per noi, per la nostra ragione e intelligenza, nego; giacchè di Dio non possiamo pensare nè dir nulla, se non mediante qualche distinzione *logica* (*distinctio rationis*) nella sua unità e identità assoluta. Così dobbiamo distinguere in Dio essenza ed attributi, attributi ed atti, atti dell'intelletto ed atti della volontà, atti necessarj ed atti liberi..... E conforme a questa distinzione, non v'ha dubio che tutti quanti li atti divini sono l'essenza stessa di Dio come loro principio reale e remoto (*radicaliter,* diceano con barbarie grammaticale, e con sublimità filosofica le scuole, *fundamentaliter, entitative*), ma non già come principio prossimo, immediato (*formaliter, elicitive*); perchè degli atti intellettuali è prin-

(1) S. Thom., I, q. XLVI, a. 1, n. 10. (2) Pag. 43-44.

Digitized by Google

cipio prossimo l'intelletto, e dei volontarj la volontà. E l'atto creativo partecipa degli uni e degli altri; perchè Dio creando il mondo, sa quel che fa, e fa quel che vuole (1). L'ipotesi d'una causa prima dell'universo, *inconscia* (è il termine dell'ultima moda di Hartmann) dell'opera sua, non può essere riguardata se non come un bel caso di *pazzia ragionante.*

È dunque fallace la conseguenza, che « alla creazione convengano li stessi attributi che ha l'essenza di Dio ». Perocchè, presa in senso passivo, la creazione è il mondo; e li attributi che convengono al mondo sono tutto l'opposto di quelli che appartengono a Dio. E presa in senso attivo, la creazione è un atto di certi attributi divini (dell'intelligenza e volontà divina); e perciò è *logicamente* (per noi, per la natura del nostro pensiero e del nostro linguaggio) subalterna a questi attributi, com'essi sono all'essenza di Dio. Dunque la creazione non è tutta l'intelligenza e volontà di Dio, come questi due attributi non sono tutta l'essenza divina; e quindi dall'essere la creazione un atto divino inferirne ch'essa è identica all'essenza di Dio, ed è necessaria ed infinita l'una come l'altra, è una conseguenza spropositata, che non ha altro valore deduttivo fuorchè un abuso di termini. Chiamando *necessaria* ed *infinita* l'essenza di Dio, tu vuoi dire ch'essa esclude ogni libertà dagli atti ed ogni limitazione dalle opere di Dio. Ma questo modo d'intendere la necessità e l'infinità della divina essenza, è tutto sofistico. In buona metafisica, dire che Dio è l'Ente necessario, significa che non è contingente, ossia che non può non essere; perchè altrimenti sarebbe anch'egli *ens ab alio,* dipenderebbe da qualche causa efficiente, non sarebbe più la causa prima. E dire che Dio è l'Ente infinito, significa che non è limitato nella sua essenza, nè nella sua esistenza; perchè altrimenti di-

(1) S. Thom., I, q. XIII, a. 4; — I, q. XIX, a. 3, n. 1; — Ibid., a. 4, n. 2; — De Potentia, q. III, a. 15.

Digitized by Google

penderebbe ancora da qualche causa limitante, non sarebbe più la causa assoluta.

Ma in Dio la necessità dell'essere non esclude, anzi richiede la libertà dell'operare; giacchè l'Ente necessario, appunto perchè tale e come tale, dee avere unite in sè *eminenter* tutte le perfezioni, che si trovano sparse *deficienter* nelle creature: dunque in grado supremo l'intelligenza, la volontà, la libertà, che sono i gradi superiori dell'essere nelle cose contingenti. Egli è dunque *necessariamente libero,* non già nel senso dello Spinoza e dell'Hegel, che confundevano la libertà con la necessità, e riponeano la perfezione dell'atto libero nell'essere un atto perfettamente necessario; ma nel senso cristiano, che Dio non può non esser libero, come non può non essere perfetto. Supporre che potesse mancare di libertà, equivarrebbe a supporre che potesse mancare di una perfezione, ossia che potesse non essere perfetto, cioè non essere Dio. E similmente la infinità dell' Ente creatore non esclude, anzi esige la limitazione degli enti creati. Perocchè se la creazione è temporanea, la creatura è limitata nella sua essenza e nella sua esistenza. Nell'essenza, perchè siccome creata, partecipa dell'essere, ma non è tutto l'essere; e sia quanto si voglia perfetta, è impossibile che abbia la perfezione suprema, la virtù creatrice: in questa mancanza ha dunque necessariamente il suo limite. E nell'esistenza, perchè siccome creata nel tempo o co'l tempo, la sua durata è la successione d'un numero determinato di momenti, ed ha necessariamente il suo limite nel primo. Se poi voglia supporsi la creazione *ab aeterno*, non avrà più limitata l'esistenza, ma sarà pur sempre limitata l'essenza della creatura, per ciò stesso e per ciò solo che è creata. Dunque è talmente essenziale una limitazione all'essere creato, che una creatura infinita è così intrinsecamente impossibile, come una creatura increata. E questa limitazione non può essere tolta nè anche da Dio; il quale può ben fare tutto

Digitized by Google

ciò che è possibile, ma l'impossibile no: sarebbe una formale contradizione.

613. *Raz.* — 3.° L'attributo di creatore o appartiene all'essenza medesima di Dio, o no. Se le appartiene, dunque Dio crea, perchè è; la non-creazione repugna tanto, quanto la non-esistenza di Dio: l'esistenza del mondo è così necessaria come quella di Dio, ed il mondo è coeterno a Dio. Se non le appartiene, dunque Dio acquistò co 'l tempo un attributo, che prima non aveva; divenne ciò che non era: prova di fatto che non era immutabile, perfettissimo, assoluto; non era Dio (1).

Catt. — Il primo membro del dilemma è una semplice variante del precedente; e gli tocca la stessa risposta. La creazione propriamente è un atto, e non un attributo. Ha nell'essenza divina il suo principio remoto, radicale, ma il suo principio prossimo, elicitivo è nella divina volontà. E Dio vuole bensì necessariamente qualche cosa, cioè la sua propria bontà, perchè è l'oggetto principale e adequato del suo volere; onde lo vuole naturalmente *(in id voluntas fertur secundum suam naturam).* Ma non vuole necessariamente le altre cose fuori di sè, cioè le creature, perchè queste sono oggetto secondario e inadequato del suo volere; e non le vuole se non inquanto sono ordinate alla sua bontà come al loro fine. Ora insieme co 'l fine non è necessario volere anche il mezzo, se non quando il mezzo sia tale che senza di esso non possa aversi il fine. Ma la bontà infinita di Dio è perfetta in sè e per sè stessa, ancorchè nessun'altra cosa esistesse: l'esistenza delle creature non aggiunge nulla, come la loro non-esistenza nulla toglierebbe alla sua perfezione. Dunque la necessità di volere l'esistenza d'alcuna creatura repugna alla natura divina; la creazione adunque non è necessaria, ma libera (2).

(1) Pag. 44. (2) V. S. Thom., De Veritate, q. XXIII, a. 3.

Digitized by Google

Sono quindi false tutte le tue deduzioni. Falso che la non-creazione del mondo repugni quanto la non-esistenza di Dio; perchè questa vorrebbe dire: — Non esiste l'Ente necessario, cioè non esiste l'Ente che non può non esistere; — e questa, sì, è contradizione di termini. Quella invece vorrebbe dire: — Non esiste l'ente contingente, ossia non esiste l'ente che può non esistere; — e la repugnanza dov'è? — Falso che l'esistenza del mondo sia così necessaria come quella di Dio; perchè il mondo siccome contingente e creato non solo non ha, ma non può avere un'esistenza necessaria, nè da per sè, e nè anche per opera di Dio: necessità del mondo equivarrebbe a necessità dell'essere contingente, cioè necessità dell'essere non necessario: pretta contradizione. — E falsissimo che il mondo sia coeterno a Dio; perchè siccome creato passò dal non essere all'essere, fu non esistente prima d'esistere, la sua esistenza ebbe cominciamento, è temporanea e non già eterna. Ed anche nell'ipotesi della creazione *ab aeterno,* il mondo non avrebbe mai l'eternità stessa di Dio; perchè a Dio conviene l'eternità *per essentiam,* laddove al mondo non converrebbe se non *per participationem.*

Il secondo membro del dilemma fa degno riscontro al primo. « L'attributo di creatore » appartiene a Dio inquanto egli crea; ed il creare è formalmente atto della sua volontà, e non della sua essenza. Da questa distinzione si deduce bensì per conseguenza legitima, che la creazione non è necessaria; ma dal non esser necessaria la creazione, non ne segue punto che non sia eterno il creatore e l'atto suo creativo. Nel tuo argumentare tu mostri di supporre, che l'eternità sia una durata della stessa natùra del tempo, sia un *tempo infinito,* in cui occorra il *prima* e il *poi,* accada il *divenire,* l'*acquistare,* ecc.; ma questi termini parlando di Dio sono proprio *insensati.* Nell'eternità non havvi successione; e per conseguente non passato nè futuro, non transizione da potenza ad atto,

Digitized by Google

da non essere ad essere, da un modo d'essere ad un altro... Quindi nella creazione chi acquista ciò che non aveva, e diviene ciò che non era, non è già Dio, l'Ente creatore, sibbene il mondo, l'ente creato. Perocchè la creazione in senso attivo, cioè quale atto della volontà di Dio, è eterna, ossia fuori del tempo come tutti li atti ed attributi di Dio, come Dio stesso. Ma in senso passivo, cioè qual effetto della volontà divina, la creazione incomincia nel tempo e co'l tempo; e con essa incomincia l'esistenza successiva del mondo, la differenza tra passato e futuro, il divenire, il mutare, ecc.

Questi due aspetti della creazione, eternità del creatore e temporaneità del creato, sono due verità, se non razionali nella loro origine, razionalissime di loro natura; sì perchè la ragione non vi scorge nessuna repugnanza co' suoi principj, e sì perchè vi trova i fondamenti dell'unico sistema di cosmologia che possa soddisfarla: altrimenti o ateismo, o qualche forma di panteismo, senza via di mezzo possibile. Vero è che la sua soddisfazione non può essere piena ed intera, perchè rimangono sempre certe difficultà che le tornano insuperabili. Ma sono difficultà, che non cadono su la certezza rispettivamente propria di ciascuna verità per sè medesima, sibbene su 'l modo di accordare l'una con l'altra. Che Dio è eterno ed il mondo temporaneo, la ragione arriva senza grandi sforzi a persuadersene con argumenti d'evidenza irrefragabile; ma in qual modo provenga dall'eternità di Dio la temporaneità del mondo, ossia come mai in un solo e semplice atto creativo possa essere eterno il principio o l'agente, e temporaneo il termine o l'effetto: questo si riesce incomprensibile alla ragione e per doppio rispetto:

a) Oggettivamente, perchè la creazione è opera divina; e come in generale può benissimo la ragione dimostrare l'esistenza di Dio, ma non determinarne l'essenza; così in riguardo agli attributi o agli atti

Digitized by Google

divini essa giunge bensì a stabilire, per via diretta o indiretta, che Dio realmente, certissimamente li ha o li fa; ma i concetti che se ne forma, sono principalmente negativi, e sempre più o meno oscuri e confusi, sempre imperfetti e inadequati, perchè Dio come Ente infinito ed assoluto è oggetto sovrintelligibile alla nostra ragione, ossia fuori e sopra di tutte le condizioni e le leggi, a cui è subordinata la nostra mente nella conoscenza positiva, diretta, e adequata, che può avere degli oggetti intelligibili, cioè finiti e relativi (1).

b) E suggettivamente, perchè l'intelletto nostro perviene bensì con la sua forza di astrazione a concepire il sovrasensibile; ma essendo egli unito sustanzialmente co'l senso, la sua astrazione non è mai così perfetta da escludere ogni influsso della fantasia; e tanto gli è facile distinguere l'idea d'una cosa dalla sua imagine, quanto gli è difficile separare l'una dall'altra, ed evitare ogni confusione, ogni scambio dell'una con l'altra. Quindi avviene che alle idee delle cose divine si associano imagini di cose sensibili; ciò che l'intelletto contempla nella sua idea pura, l'imaginazione se lo rappresenta in sembianza figurativa; e troppo sovente questa prevale su quella. Ed allora si confunde anche la ragione nel suo discorso, assuggettando l'idea alle condizioni dell'imagine, il sovrasensibile e sovrintelligibile alle leggi del sensibile e dell'intelligibile, l'infinito e l'assoluto alle categorie del finito e del relativo. Or questa confusione dell'idea con l'imagine accade communemente nel discorrere dell'eternità di Dio e de' suoi atti, e nuoce al retto procedimento del nostro pensiero.

Da una parte, infatti, la stessa evidenza che porta la ragione a dover ammettere l'esistenza di un Ente eterno, fuori e sopra del mondo temporaneo, la trae pur a concepire l'eternità come un'esistenza, a cui

(1) V. Ult. Crit., I, c. VII, n. 170-171.

Digitized by Google

repugnano tutte le condizioni del tempo. Indi l'idea di un'esistenza non successiva, *tota simul,* propria essenzialmente di Dio: idea per sè stessa così evidentemente necessaria, come l'esistenza medesima di Dio. Ma, d'altra parte, una durata senza successione è così impossibile ad imaginarsi, come una grandezza senza estensione. E poichè l'imaginativa tende ad associarsi con ogni idea, come tende l'intelletto a rappresentarsi ogni idea con qualche imagine; s'immischia l'idea dell'eternità con l'imagine del tempo, e si considera l'eternità come un tempo anteriore al mondo. E si dice che il mondo non esisteva prima d'essere creato, supponendo un tempo imaginario (o *tempo vuoto,* come lo chiamava Kant), che precedesse il tempo reale; ovvero si dice, che Dio esisteva ab eterno prima del mondo, supponendo che l'esistenza dell'uno precedesse d'anni o secoli infiniti quella dell'altro; e si dice che Dio creò il mondo nel tempo, supponendo che innanzi al giorno della creazione egli stesse anni e secoli infiniti senza far nulla, e co'l giorno della creazione cominciasse a far qualche cosa... Ora tutte queste supposizioni sono imaginarie ed assurde. Siccome nell'eternità non v'è successione, l'esistenza di Dio non ha dunque nè passato, nè futuro: è un presente immobile, immutabile, indivisibile, così mirabilmente ritratto dalla parola divina: *Ego sum qui sum* (1). Dunque tutti li atti che noi distinguiamo in Dio, sono realmente un atto solo, che è in realtà la sua stessa essenza.

Pertanto dinanzi alla ragion pura, fra l'eternità dell'atto creativo e la temporaneità dell'effetto creato non c'è, nè può esserci veruna repugnanza. L'atto non è anteriore di tempo all'effetto, nè l'effetto è posteriore di tempo all'atto; perchè prima del tempo non c'è tempo alcuno, nè anteriore nè posteriore. Quindi fra l'atto del creatore e l'esistenza del creato non corre

(1) Exod., c. III, v. 14.

Digitized by Google

intervallo di tempo, nè lungo nè breve, come fra l'esistenza eterna dell'uno e l'esistenza temporanea dell'altro non passa communanza di natura, nè specifica nè generica. Le due esistenze non sono commensurabili. L'eternità è un punto, a cui sono presenti tutti li instanti successivamente attuabili del tempo, quasi centro d'un circolo, a cui son diretti tutti i punti successivamente designabili della periferia. L'uso del verbo *creare* in tempo passato è dunque legitimo per rispetto al mondo, ma non già per rispetto a Dio (1). Quando si dice: — Dio creò il mondo da *X* milliaja o millioni di anni; — quel *creò* sta bene, se si riferisce al mondo, e vuol dire che il mondo cominciò ad esistere da tanti anni, ossia che tanti anni sono trascorsi dal cominciamento del mondo fino ad oggi. Ma quel *creò* sarebbe sbagliato, se si riferisse a Dio, e volesse dire che Dio divenne creatore tanti anni fa, intendendo o lasciando intendere che prima d'allora non lo era, e dopo non lo è più. Definire così la creazione sarebbe assai peggio che negarla: sarebbe un ragguagliare l'opera di Dio ad un'opera umana, cioè far di Dio un uomo.

Tal è il vizio originale, radicale de' tuoi dilemmi. Sono fabricati dall'imaginazione, e non dalla ragione. In luogo di un'idea intelligibile della creazione tu ne vuoi un'imagine sensibile; e siccome quell'idea nella sua intelligibilità non può figuratamente rappresentarsi, tu la rendi inintelligibile per farla imaginabile. E poi gridi alle repugnanze, alle contradizioni, alle assurdità! E non t'accorgi, che imputi alla dottrina cristiana le colpe del tuo razionalismo!

Andiamo innanzi, e vediamo se sieno di miglior tempra li altri tuoi argumenti.

614. *Raz.* — 4.° Il concetto stesso di creazione è

(1) S. Thom., Contr. Gent., lib. I, c. LXVI; — Summ. Theol., I, q. XIV, a. 13.

Digitized by Google

assurdo. Perocchè la creazione è un atto; ogni atto è un rapporto; ed ogni rapporto implica la coesistenza di due termini. Questi due termini, per rispetto al rapporto di azione, sono il suggetto che lo fa, e l'oggetto in cui si compie. Dunque, in virtù del principio di causalità, non c'è azione possibile senza il concorso dei due termini, che ne sieno il suggetto e l'oggetto. Ora nell'atto creativo si ha bene il primo termine, il suggetto, che è Dio; ma il secondo, l'oggetto, nè si ha, nè si può avere; poichè egli non può essere nè in Dio, nè fuori di Dio. Non in Dio, perchè altrimenti egli dovrebb'essere effetto di sè stesso; e non fuori di Dio, perchè al momento della creazione, fuori di Dio non v'è nulla. Dunque nell'atto creativo non si può ammettere nessun oggetto preesistente; e quindi manca in esso un termine essenziale di ogni azione. È dunque un atto impossibile, e la creazione è in sè stessa repugnante (1).

Catt. — Vale a dire, che per non essere repugnante non dovrebb'essere creazione. Tal è il sugo del tuo argumento. La condizione, che tu dichiari essenziale ad ogni atto, cioè la preesistenza di un oggetto o di una materia, non riguarda già *ogni atto* in genere, ma solo *ogni atto delle cause seconde,* ogni atto degli agenti che sono limitati nella loro potenza ed attività. Essi certamente non sono capaci di far qualche cosa dal nulla, e tutti i loro atti consistono necessariamente nel far qualche cosa di qualche cosa o in qualche cosa. Ma questa legge, che è essenziale all'operare delle cause seconde, repugna invece all'operare della causa prima; perchè se ogni suo atto richiedesse pure un oggetto o una materia preesistente, la causa prima sarebbe della stessa natura delle cause seconde, cioè tutte quante le cause sarebbero *seconde,* e nessuna *prima.* E siccome parlando di azione delle cause seconde tu alludi principalmente alle azioni dell'uomo,

(1) Pag. 44-45.

Digitized by Google

il tuo argumento si risolve in quest'altro: — L'uomo non può crear nulla; dunque nè anche Dio; — ovvero: La creazione è impossibile all'uomo; dunque anche a Dio. — Ecco l'ultimo costrutto del tuo argumento: non è una fallacia da sofista, ma da idiota.

E tu vorresti legitimarla con un appello al *principio di causalità?* Ma esso nella sua formula propria: Non si dà effetto senza causa, — non è applicabile al caso tuo. Perchè potesse giovarti, dovrebb'essere formulato così: — Nessuna causa può far nulla senza una materia preesistente; — ovvero: Non si dà causa efficiente senza una causa materiale della sua azione. — Ma allora il principio di causalità non sarebbe più un principio evidente della ragione umana: sarebbe un'ipotesi evidentemente falsa di un sistema conseguentemente assurdo. Perocchè quella causa materiale, che dee precedere ad ogni causa efficiente, e quindi anche all'azione di Dio, è poi dessa causata, o no? Se è causata, ha dunque anch'essa una causa efficiente, ossia v'ha una causa efficiente che preesiste ad essa, e che opera senza di essa: è dunque falso che senza una materia preesistente non sia possibile nessun atto di nessuna causa. E se all'opposto essa è incausata, non può essere materiale; perchè la materia è essenzialmente inerte, ossia non è causa motrice se non inquanto è mossa da un'altra causa motrice: dunque non può essere causa prima; ed è falso che debba preesistere all'azione di ogni causa efficiente. La causa delle cause, assolutamente prima in tutto l'ordine di causalità, dev'essere semplice ed una, immateriale e spirituale: non può essere che Dio (1).

Nella tua argumentazione pertanto è implicita una professione di ateismo; dacchè un Dio sottoposto alla legge delle cause seconde, un Dio che non può operare se non come operano gli agenti finiti, un Dio che per fare qualche cosa ha bisogno di qualche cosa ante-

(1) S Thom., De Potentia, q. III, a. 1.

Digitized by Google

riore a lui e indipendente da lui; è una causa seconda come tutte le altre, è un ente finito come tutti li altri, insomma non è Dio. Dunque negare la creazione è negare l'esistenza di Dio, ossia è ammettere una serie di cause *seconde* senza una causa *prima!* La dialettica del razionalismo è tutta qui; ed è così stralunata, che vede infinite contradizioni ed assurdità nella dottrina cristiana, dove non ce n'è nessuna; mentre non ne vede nessuna nel suo sistema, dove ce n'ha tante e tante che il nome stesso di razionalismo riesce un'antifrasi.

615. *Raz.* — 5.° Repugna ancora il concetto di creazione per rispetto al motivo che le assegnano i sovranaturalisti. I quali dicono, ch'essa è da parte di Dio un atto di bontà, cioè d'amore. Ma ogni atto d'amore implica, oltre il suggetto amante, un oggetto amato; e nella creazione dov'è questo oggetto? O l'amore creativo ha per oggetto Dio stesso, o no. Se l'oggetto amato è lo stesso Dio, dunque da un lato Dio crea sè stesso, perchè egli stesso è l'oggetto del suo amore creante o del suo atto creativo; è il creatore insieme ed il creato; esiste e non esiste ad un tempo. Dall'altro, la creazione del finito è impossibile, perchè nell'atto creativo si ha un suggetto amante che è infinito, ed un oggetto amato che è pure infinito; e la relazione fra due termini infiniti non può esser evidentemente cosa finita. Se poi l'oggetto amato non è Dio stesso, sarà dunque... (1).

Catt. — Tutto ciò che vuoi: ma tienti pure il secondo corno del dilemma, che è fuori della nostra questione. Parliamo del primo. Tu chiedi dov'è l'oggetto amato, ossia il motivo della creazione? Ma lo sai, dacchè riferisci tu stesso la risposta dei *sovranaturalisti*, che la creazione « da parte di Dio è un atto di bontà o di amore ». E se non ti soddisfa, la colpa è tua, che badi

(1) Pag. 45.

Digitized by Google

a sofisticare per deriderla, anzichè a ragionare per capirla. Ed invero, la creazione è un atto della volontà di Dio. Ora il motivo che determina la volontà ad operare, è il fine che tende a conseguire; ed il fine d'ogni atto della volontà è il bene: fine supremo, il bene assoluto; e fini subalterni, i beni relativi, che son mezzi verso di quello. Ma Dio è il bene sommo, è la stessa bontà sustanziale e sussistente: dunque l'oggetto immediato e adequato del suo volere, del suo amore è sè stesso. E poichè alla bontà è essenziale un'inclinazione ad espandersi, a communicare, quanto è possibile, ad altri il bene proprio; conviene alla bontà divina in grado eminente di partecipare, di communicare sè stessa ad altri in alcuno dei modi infiniti, ond'è partecipabile e communicabile (1). Ecco il motivo ed il fine della creazione. La quale per ciò è veramente da parte di Dio un atto di bontà o d'amore; è l'atto stesso con cui Dio volendo ed amando infinitamente la bontà infinita, che è la sua essenza medesima, vuole anche manifestarla esternamente, sensibilmente; e crea il mondo. Oggetto del suo amore e fine del suo volere è sempre un solo, il bene assoluto; come oggetto primario e necessario, in sè stesso che è *bonus per essentiam*; e come oggetto secondario e libero, nel mondo che è *bonus per participationem.*

Vedi or tu che razza di cavillo sia l'argumento, che ricavi dalla proposizione: « L'amore creativo ha per oggetto Dio stesso ». Il suo significato proprio e chiaro si è, che il motivo per cui crea il mondo, è l'amore del bene infinito, cioè di sè stesso. Egli crea il mondo, perchè essendo la stessa bontà, non solamente l'ama in sè stesso, ma vuole, per così dire, moltiplicarla, diffunderla, adombrandola fuori di sè, nel mondo, per amarla anche in altri e farla amare da altri. Tu invece le dai un significato arbitrario, stravagante. Per « oggetto dell'amore creativo » tu intendi, non *ciò per*

(1) S. Thom. I, q. XIX, a 2-4; — De Veritate, q. XXIII, a. 3.

Digitized by Google

cui Dio crea (il motivo o il fine della creazione), ma *ciò che* egli crea (l'effetto o il produtto della creazione). E però dicendo che Dio stesso è l'oggetto amato, tu intendi, non già che Dio per amore di sè crea il mondo (è oggetto in senso di causa finale), ma ch'egli crea sè stesso (è oggetto in senso di effetto produtto). Onde la spiritosa conseguenza, che Dio « crea sè stesso », che è « creatore insieme e creato », che « esiste e non esiste ad un tempo »...

D'egual valore è l'altra argumentazione, che tu raccapezzi da un altro abuso di termini. Non ti basta il primo assurdo, che cioè dalla dottrina cristiana ne seguirebbe necessaria la creazione di Dio stesso; ma ne aggiungi un secondo, che ne seguirebbe ancora impossibile la creazione del finito. E perchè? perchè la formula cristiana: — Dio per la sua bontà, per l'amore di sè stesso crea il mondo; — tu la traduci in questo bel sillogismo: — La creazione è una relazione fra un suggetto amante infinito che è Dio, ed un oggetto amato infinito che è pure Dio; ora la relazione fra due termini infiniti non può esser cosa finita; dunque la creazione del mondo, ente finito, è impossibile. — Ebbene, in primo luogo, è la tua maggiore che pecca di assurdità:

a) Quel suggetto e quell'oggetto non sono due termini, fra cui passi qualche differenza o distinzione reale: sono un solo e stesso Ente, Dio, nel quale siam noi che per necessità del nostro pensiero e del nostro linguaggio distinguiamo varj attributi, atti, rispetti; ma per la forza della nostra ragione arriviamo pur a sapere, che in realtà non v'è, nè può esservi nell'essenza di Dio nessuna varietà o moltiplicità di nessun genere.

b) La creazione non è una relazione mutua, ossia egualmente reale per i due termini; poichè in tal caso siccome la relazione presuppone di necessità i suoi termini, ne seguirebbe che la creazione è posteriore al creato, ed il creato è anteriore alla crea-

Digitized by Google

zione, ossia esiste prima d'esistere. E siccome la relazione da parte del mondo è la sua totale dipendenza da Dio, ne seguirebbe inoltre una totale dipendenza di Dio dal mondo. La creazione pertanto non è relazione reale se non nel creato, il quale dipende dal creatore, come l'effetto dalla causa che gli dà l'esistenza. Ma il creatore non dipende punto dal creato; perchè l'atto creativo precede in ordine di natura al creato, e questo succede a quello (1). E posto che vogliasi pur considerare la creazione come una certa relazione fra due termini, al primo che è il suggetto amante o il creatore, dee corrispondere qual secondo o qual oggetto amato, non la creatura reale che ancor non esiste, ma la creatura possibile o ideale, cioè l'idea esemplare del creato che preesiste nell'intelletto divino, ed è eterna com'esso, e s'immedesima essenzialmente con esso, cioè con Dio. Sotto questo rispetto può dirsi, che l'atto creativo è una relazione fra un suggetto amante che è Dio, in quanto ama la sua bontà; ed un oggetto amato che è l'idea esemplare del mondo, ossia il creabile in quanto è concepito ed amato e voluto da Dio, e come tale non esiste che in Dio, nè si distingue realmente da Dio.

In secondo luogo, la tua minore è degna sorella della maggiore. Il caso dei due termini infiniti, e l'impossibilità d'una relazione tra loro finita, non ha che fare co'l nostro. Là si suppongono due enti reali infiniti, realmente distinti e relativamente opposti fra loro: supposizione assurda, perchè l'uno dei due infiniti non essendo l'altro, ciascuno di essi avrebbe un limite nell'altro, cioè nessuno dei due sarebbe infinito. Quà invece si tratta di un solo ed unico Ente infinito, e di un atto della sua volontà, che è sustanzialmente identico con la sua essenza. E con quest'atto crea il mondo, cioè fa che il mondo esca dallo stato ideale che aveva ab eterno nella mente divina, e cominci ad avere esi-

(1) S. Thom., De Potentia, q. III, a. 3; — Summ. Theol., I, XLV, a. 3.

Digitized by Google

stenza reale nello spazio e nel tempo. Quindi dato pure che la creazione possa dirsi in qualche modo una relazione fra l'atto di Dio creatore e l'idea del mondo creabile, questa relazione passando dall'essere in potenza all'essere in atto, sarebbe la creatura. Or bene, la creatura, qualunque siasi, è necessariamente finita; perchè una creatura infinita è cosa contradittoria. Ed invero, se è creatura, ha ricevuto la sua esistenza dal creatore, e tutto l'essere suo dipende dal creatore, come l'essere di ogni effetto dalla sua causa efficiente: dunque se è creatura, non può essere infinita. E se è infinita, non dipende da nulla; ha in sè la ragione della sua essenza ed esistenza; non c'è nessuna causa che la preceda e le sovrasti: dunque se è infinita, non può essere creatura. E per conseguente, come da una parte è impossibile che sia un ente finito il creatore; così è impossibile dall'altra che sia un ente infinito il creato. Dunque la conclusione del tuo sillogismo è assurda.

616. *Raz.* — 6.° Da ultimo, non si può attribuire a Dio l'azione se non a quel modo che gli si attribuisce la vita, l'intelletto, l'amore, cioè co'l metodo d'induzione, che argumenta le proprietà di Dio da quelle del mondo e dell'uomo. Ma stando a questa legge, come mai la ragione umana potrebbe concepire la creazione d'una sustanza qualsiasi per via d'un semplice atto di volontà o d'amore di Dio? La volontà è bensì un modo d'attività che l'uomo esercita dentro e fuori di sè; ma essa non muove, non modifica se non ciò che esiste, non opera che su li enti, e non produce nè può produrre alcun ente. Perciò il fatto della creazione d'una sustanza in virtù di un atto della volontà, trascende i limiti d'ogni esperienza possibile. Non si può dunque dalla natura degli atti della nostra volontà, nè di verun altro agente reale, indurre il fatto nè il concetto della creazione delle cose per un semplice atto del volere di Dio (1).

(1) Pa . 45-46.

Digitized by Google

Catt. — Se la tua objezione mirasse a sostenere, che un'induzione puramente scientifica non può giungere fino al concetto cristiano della creazione, perchè il fatto dell'origine temporanea del mondo è verità rivelata, e non razionale; potrei dire *transeat*, per non entrare in una questione più teologica che filosofica. Ma poichè invece tu pretendi volgerla a confermare il tuo assunto, che cioè il concetto della creazione repugna in sè stesso, siccome quello che è contrario, e non soltanto superiore alle leggi della ragione; rispondo che il tuo argumento non prova nulla, o prova piuttosto che la colpa di manomettere le leggi della ragione è del razionalismo, e non del cristianesimo. L'argumento è una ripetizione di quello già da te adoperato contro la personalità, la volontà, l'intelligenza, la vita divina; e ridutto nella sua forma più semplice suona così: — La potenza creatrice non appartiene all'uomo; dunque nè anche a Dio; — come di sopra diceva: — Repugna all'uomo una personalità senza limite, una volontà senza deliberazione, un intelletto senza discorso, una vita senza organismo; dunque repugna anche a Dio. — Così l'accusa di ragguagliar Dio all'uomo, che dianzi tu movevi ingiustamente contro i teologi, si ritorce a buon diritto contro di te.

Essi dicono: — Li attributi A, B, C nell'uomo sono limitati; dunque in Dio non hanno limite. — Ammettono così una differenza infinita tra l'uomo e Dio: e tu gridi che fanno di Dio un uomo! All'incontro il razionalismo dice: — Li attributi A, B, C non sono illimitati nell'uomo; dunque non sono infiniti nè anche in Dio. — Esso dunque non fa differenza essenziale fra Dio e l'uomo; e poi taccia d'antropomorfismo la dottrina cristiana! Ma è dessa invece che mantiene ed assicura la superiorità infinita di Dio su l'uomo. Appunto perchè la volontà umana non può produrre se non le modificazioni delle cose, spetta alla volontà divina il potere di produrre anche le sustanze. La

Digitized by Google

potenza dell'uomo per far qualche cosa ha bisogno di qualche cosa? dunque la potenza di Dio per far qualunque cosa non ha bisogno di nulla. La virtù creatrice è impossibile all'uomo? dunque è essenziale a Dio: vale a dire « che dalla natura degli atti della nostra volontà » non solamente non vien escluso come assurdo il concetto della creazione, ma è anzi richiesto come necessario a render ragione dell'esistenza del mondo. Chè altrimenti è inevitabile o l'eternità del mondo, cioè la necessità del contingente, l'infinità del finito, ovvero la provenienza del mondo dal nulla, cioè il mondo produttore di sè stesso o produtto dal nulla: tutte assurdità visibili e palpabili. Dunque unica ragione dell'esistenza del mondo è la creazione; ossia è la volontà divina che lo ha tratto dal nulla.

617. *Raz.* — Oh! lo so, così argumentano i teologi. I quali dopo d'avere stabilita la natura di Dio su la pretesa rassimiglianza di lui con l'uomo, son costretti a tirar fuori una diversità, anzi un'opposizione fra la potenza di essi due. Ma posto che la volontà umana non possa fare in piccolo ciò che Dio fa in grande, ogni via per procedere dall'uomo a Dio è chiusa; la analogia fra l'uno e l'altro è spezzata; il filo dell'induzione, a cui sta sospesa la teologia, è rotto. Rotto questo filo, non rimane più altro sostegno al sovranaturale che la fantasia, l'ipotesi, l'autorità; e però la creazione trasformasi in dogma, e si coprono co'l velo misterioso della parola e della fede divina tutte le contradizioni di questa teorica cristiana (1).

Catt. — Che i teologi abbiano « stabilita la natura di Dio su la rassimiglianza di Dio con l'uomo », tu lo dici, ma non lo sai; perchè non è un fatto reale, ma un'asserzione ancor più ridicola che calunniosa. Essi credono ed insegnano, conforme alla storia rivelata della creazione, che Dio ha fatto l'uomo *a sua*

(1) Pag. 46.

Digitized by Google

imagine e simiglianza: e tu vieni a contarmi la favola, ch'essi han fatto di Dio un'imagine dell'uomo? Parliamo di cose almeno più serie.

La legge dell'*analogia* o dell'*induzione*, in virtù della quale si « procede dall'uomo a Dio », è da te espressa in termini molto erronei. Stando alla tua formula, l'argumento analogico o induttivo non è valido se non inquanto l'uomo « possa fare in piccolo, ciò che Dio fa in grande ». E vuol dire che fra la potenza divina e l'umana c'è differenza di quantità o di grado, come fra il più e il meno, il grande e il piccolo, ma c'è identità di natura; sicchè Dio e l'uomo sono due enti d'uno stesso genere, dotati degli stessi attributi, forniti delle stesse facoltà, e solo differenti l'uno dall'altro come l'uomo adulto dal bambino. Dio è un uomo grande, e l'uomo è un Dio piccolo. Ora se tale fosse mai « il filo dell'induzione, a cui sta sospesa tutta la teologia », o che faceva mestieri di scriver libri per confutarla? cioè per rompere un filo assai più tenue e sottile, assai meno consistente e resistente di quello di un ragno microscopico? Non vedi che tu medesimo smentisci il detto co'l fatto? Oh! se « rotto quel filo », non rimanesse davvero « più altro sostegno » razionale al teismo, non ci sarebbe più al mondo un teista da lunga pezza, vale a dire dal primo giorno che l'uomo ebbe l'uso della ragione! E pure il teismo è professato da uomini non solo ragionevoli, ma ragionatori, e ragionatori non meno, ma più valenti e poderosi di tutti li increduli ed atei, positivisti e materialisti. Esso è dunque sostenuto da un « filo d'induzione » un po' più solido e robusto di quella puerile analogia. Spezzata la quale, dee ben rimanergli qualche « altro sostegno che la fantasia, l'ipotesi, l'autorità »; poichè si è sempre sostenuto e tuttora si sostiene benissimo, mentre è desso il primo a rimuovere da sè quei sostegni così fragili e posticci.

Ed il filo della sua induzione o il fondamento della

Digitized by Google

sua analogia è il principio di causalità, che applicato all'origine e alla natura del mondo si traduce in questa legge: — Dio come causa prima ha unite in sè virtualmente ed eminentemente tutte le perfezioni, di cui sono in vario grado partecipi tutte le creature. — Le ha tutte virtualmente, perchè è lui che le dà e distribuisce a ciascuna secondo l'essere suo. E le ha tutte eminentemente, cioè senza verun limite nè difetto, perchè Dio come Ente infinito non può avere in sè nulla di finito; ed in lui attributi, atti, perfezioni, tutto è infinito come la sua essenza. Quindi fra la volontà o la potenza divina e l'umana corre, non già una differenza di quantità o di grado, ma una diversità di natura; ed una diversità, non qual è fra due nature che differiscono di specie o di genere subalterno, e convengono in un genere superiore o supremo; ma qual è fra due nature che non hanno nessun genere commune; talchè la differenza che sta fra loro è infinita. Pertanto l'attribuire alla volontà divina la potenza di fare ciò che la volontà umana non può fare, nè in grande nè in piccolo, non è già un rompere, ma un seguitare il filo dell'induzione, con cui « si procede dall'uomo a Dio »; è un osservare fedelmente la legge di causalità, che obliga di procedere dal finito all'infinito; dalla realtà e attività limitata ad una realtà ed attività infinita; dalle cause seconde, relative, che producono i fenomeni, alla causa prima, assoluta, che crea li enti. Ecco il filo insecabile, a cui sta sospesa non che tutta la teologia, ma tutta la filosofia e la scienza e la ragione umana; e chi tenta la pazza impresa di spezzarlo, non è già il cristianesimo con la sua dottrina della creazione, ma il razionalismo con la sua mania di rinserrare la conoscenza umana nella sfera del sensibile, relativo, temporaneo, finito, e interdirle ogni spiraglio del sovrasensibile, assoluto, eterno, infinito: mania che si risolve sempre nell'ammettere cause seconde ed escludere la causa prima, cioè affermare li effetti e negare la causa.

Digitized by Google

Dunque il sistema, a cui « non rimane altro sostegno che la fantasia, l'ipotesi, l'autorità », è propriamente il razionalismo, il quale negando l'ordine sovranaturale, toglie alla natura il suo principio ed il suo fondamento, ossia fa della natura il rovescio della ragione. Ed il sistema, che ha un sostegno così fermo ed inconcusso come il principio di causalità e di contradizione, è il cristianesimo; il quale riponendo nella creazione divina, cioè in una causa sovranaturale, la ragione sufficiente dell'essenza ed esistenza del mondo, e di tutte le forme e le specie di attività, di vita, di perfezione che lo animano e lo adornano, assegna alla natura il principio, il sostegno che la ragione esige, ossia mette non in conflitto, ma in armonia la ragione e la natura. Così il dogma della creazione non è un « velo misterioso », che abbia da « coprire con la parola e la fede divina le contradizioni » della dottrina cristiana; ma è invece un raggio di luce, che rende visibile alla mente umana un po' di quell'ordine sovranaturale, dove co' l suo lume nativo non sarebbe potuta arrivare. E qui la rivelazione cristiana è così pienamente d'accordo con la ragion naturale, che fra li stessi teisti la creazione potè passare per un teorema filosofico, anzichè per un dogma teologico.

618. *Raz.* — Oh! non è maraviglia che tale sia parsa a coloro, i quali ne vedono continui riscontri nell'esperienza quotidiana. Senti come ragionano: — Per l'azione degli agenti finiti cominciano ad esistere cose, che prima non avevano esistenza. La natura si arricchisce e s'adorna ognora di nuovi effetti; lo spirito umano produce nuovi pensieri e nuovi desiderj, che appunto si dicono nuovi, perchè prima eran nulla e poi sono qualche cosa. Tanto più adunque potrà far Dio, la cui potenza è infinitamente maggiore (1).

Catt. — E non sono buone coteste ragioni?

(1) Pag. 46.

Digitized by Google

Raz. — No, sono fanciullaggini, di cui non par credibile che si dilettino scrittori, i quali vantano un diploma di maestri in divinità; e sostenitori d'una religione divina per eccellenza.

Catt. — Lascia stare le persone, e bada alle dottrine.

Raz. — E che mai, se il ciel ti salvi, che han mai da fare le opere della natura e dello spirito con la creazione? O quale analogia può mai sognarsi tra quelle e questa? (1).

Catt. — Dell'analogia che « può sognarsi », poco mi importa; ma l'analogia reale che deve ammettersi fra le une e l'altra, è quella stessa, che la ragione, in virtù del principio di causaliiá, riconosce necessaria fra l'operare delle cause seconde e della causa prima.

Raz. — Ma le opere della natura e dello spirito non sono che modificazioni d'una materia o d'un elemento preesistente.

Catt. — E non possono esser altro.

Raz. — Non consistono giammai nel trarre nuovi esseri dal nulla, ma nello stabilire nuovi rapporti fra esseri già esistenti.

Catt. — E non possono consistere in altro.

Raz. — Così nella generazione delle piante e degli animali, come nella formazione dei concetti e dei sentimenti, i due termini essenziali d'ogni azione, un suggetto che la fa ed un oggetto che la riceve, non mancano mai.

Catt. — Ed in ogni azione delle creature non possono mai mancare.

Raz. — I nuovi rapporti che si manifestano, i nuovi fenomeni che avvengono, non escon mai dal nulla.

Catt. — Così è.

Raz. — Ma sempre da fenomeni e rapporti precedenti, nei quali è sempre la ragione dell'esistenza dei susseguenti.

Catt. — E così dev'essere.

(1) Pag. 46-47.

Digitized by Google

Raz. — Nulla però e nella natura e nell'uomo comincia ad esistere in senso assoluto.

Catt. — Per opera della stessa natura o dell'uomo stesso, no, in verità; è impossibile.

Raz. E quindi la legge di causalità si attua costantemente in tutte le azioni naturali ed umane.

Catt. — Sì, certamente; è necessario.

Raz. — La creazione invece non è una modificazione, una trasformazione, uno sviluppo, un rapporto novello di esseri preesistenti.

Catt. — No, perchè non sarebbe più creazione.

Raz. — Ma è la produzione sustanziale degli esseri stessi.

Catt. — Sì, perchè è creazione.

Raz. — E quindi è azione senza un oggetto, è rapporto con un solo termine, è un assurdo (1).

Catt. — Della natura di quest'*azione* e di questo *rapporto* abbiamo già discorso abbastanza (2). Mi resta solo da ammonirti, che la tua conclusione è veramente quel che tu dicevi falsamente dell'argumentazione teologica: una fanciullaggine. Le premesse del tuo sillogismo eran queste: — Tutte le azioni naturali ed umane van suggette alla legge A; ma la creazione non sottostà alla legge A; — dunque? — Dunque la creazione non è un'azione naturale, nè umana: — ecco la sola conclusione regolare e rigorosa che ne deriva. Ma per legitimare una conseguenza come la tua: — Dunque la creazione è un assurdo, — bisogna mutar la maggiore in quest'altra: — È impossibile un'azione di natura diversa da quella delle azioni naturali ed umane. — E allora, posta la minore suddetta: — La creazione è, ossia dovrebb'essere un'azione essenzialmente diversa da quelle; — ne viene da sè la conseguenza: — Dunque ecc. — Così la forma del sillogismo sarebbe salva; ma la materia, cioè la maggiore diventerebbe un'asserzione così gratuita e temeraria

(1) Pag. 46-47. (2) V. n. 614.

Digitized by Google

e spropositata da non poterla inghiottire nè anche i bambini. Ed il tuo sillogismo, tradutto in buon vulgare, diverrebbe tale da far ridere anche i banchi della scuola; poichè la maggiore darebbe luogo a queste belle varianti: — Tutto ció che l'uomo non può fare, è impossibile; — L'esistenza di un ente superiore all'uomo è un'assurdità; — Ogni specie di attività superiore a quella delle cause seconde è impossibile ed assurda; — Tutte le cause possibili sono cause seconde senza una prima; — Tutta la serie delle cause seconde è produtta senza un produttore, ossia è un effetto senza causa.... — Tali sono li alti e gravi filosofemi, che il razionalismo ha da contraporre alle *fanciullaggini* della teologia.

619. *Raz.* — Ma la teologia stessa, venuta al punto di dover conciliare la libertà della creazione con la necessità dell'essenza divina, riconosce la somma difficultà della questione, salvochè crede di sbrigarsene mercè la distinzione, di cui ti se' già valso tu pure, fra l'atto divino in sè stesso, nella sua entità intrinseca, ed il suo termine esteriore: quello identico con la natura divina ed eterno, questo co'l mondo e temporaneo; onde la contingenza della creazione non repugna punto alla natura di Dio (1).

Catt. — E questa distinzione non è essa conforme alla verità, alla realtà delle cose?

Raz. — No, è sofistica e sdrucita come tante altre, perchè:

a) Non distingue semplicemente due aspetti o rapporti d'uno stesso atto, ma li divide e separa, e ne fa due cose talmente differenti, che l'una possa stare e realmente sia stata senza l'altra; l'una eterna come Dio, e l'altra temporanea come il mondo (2).

Catt. — E che per ció? Forsechè il termine di un atto mentale non può esser di natura diversa dall'atto

(1) Pag. 49. (2) Ibid.

Digitized by Google

stesso? e come tale esser diviso e separato da esso? Il tuo libro è opera della tua mente; e pure è cosa affatto diversa e divisa e separata dalla tua mente. Perchè dunque non si ha da dire altretanto del mondo per rispetto a Dio?

Raz. — **b**) Perchè l'entità dell'atto creativo implica necessariamente il suo termine: un atto creativo che non crei nulla, è un controsenso. Dunque il termine della creazione non può concepirsi se non come simultaneo con l'atto creativo, e dovrebb'essere eterno com'esso (1).

Catt. — Certamente l'atto creativo implica un oggetto creato; ma appunto perchè creato, quest'oggetto ha un'esistenza essenzialmente temporanea, successiva, cioè un'esistenza che non differisce sol in durata dall'eterna, ma non ha nulla di commune con l'eternità. Quindi il termine della creazione non può concepirsi propriamente *come simultaneo* con l'atto creativo; perchè simultaneo vale contemporaneo, cioè nello stesso tempo, e non in tempo anteriore nè posteriore. Ma l'atto creativo, siccome atto divino, è fuori del tempo, ed esclude perciò qualsiasi relazione di tempo con l'oggetto creato; onde tanto repugna l'attribuirgli un *prima* o un *dopo*, quanto un *insieme*. Il creato adunque, come già s'è veduto (2), non solo non deve, ma non può essere coeterno al creatore; perchè l'esistenza sì dell'uno e sì dell'altro è *sui generis;* e non è possibile nessuna convenienza fra due esistenze, di cui l'una è l'esclusione essenziale, assoluta dell'altra.

Raz. — **c**) Da ultimo, resta sempre che l'atto creativo in sè o nella sua entità è Dio stesso: dunque è tanto necessaria la creazione, quanto l'essenza di Dio; poichè l'una s'identifica assolutamente con l'altra (3).

Catt. — Quest'objezione è la replica di quella già dianzi fatta da te e da me risoluta. Evitiamo, quando non son necessarie, le ripetizioni.

(1) Pag. 50. (2) V. n. 613. (3) Pag. 50.

Digitized by Google

Raz. — Ebbene te la proporrò sotto altra forma. Dire che la creazione è libera, significa che Dio poteva non creare.

Catt. — Concedo.

Raz. — E tolta la creazione, è tolto insieme l'atto creativo.

Catt. — Concedo.

Raz. — Ma l'atto creativo è Dio.

Catt. — Distinguo: *radicaliter, entitative,* si; *formaliter, elicitive,* no. Il significato di questa distinzione l'hai udito pocanzi (1).

Raz. — E allora della mia doppia conclusione: — Dunque senza la creazione Dio non esisterebbe; dunque o non esiste Dio, o la creazione è necessaria (2); — che ne fai?

Catt. — Quel che si merita: la nego, perchè, come ti ho mostrato, è doppiamente assurda:

a) Senza la creazione non esisterebbe il mondo, ma Dio esisterebbe tal quale; perchè il mondo è estrinseco all'essere divino; e come non gli aggiunge nulla con la sua esistenza, così non gli toglierebbe nulla se non esistesse. La creazione è un atto libero della volontà di Dio, il quale potea non volerla, non creare il mondo, ovvero volerla altrimenti, crearne un altro o altri tutti diversi, senza che il non creare o il creare diverso potesse apportargli nessuna mutazione.

b) Una *creatura necessaria* è una pretta antilogia. Perocchè come *creatura* non esiste per sè stessa, ma per opera del creatore; e quindi non ha la ragione dell'essere suo in sè stessa, ma nel creatore; dipende da lui; è un ente finito, relativo, temporaneo, contingente. All'opposto, come *necessaria* dovrebb' esistere in virtù dell'essenza sua propria, ed essere un ente incausato, infinito, assoluto, eterno. Insomma essere creato vale non esser necessario, come essere necessario vale non essere creato. Sono due termini for-

(1) V. n. 612. (2) Pag. 50.

Digitized by Google

malmente contradittorj: e tu li vorresti unire in un solo concetto?

620. *Raz.* — Io per me vorrei piuttosto giovarmene per questa conclusione generale, che l'ipotesi cristiana tanto vale a spiegar l'origine dell'universo, quanto le altre: nessuna può passare nel crogiuolo della critica senza cadere nell'assurdo (1).

Catt. — Per le altre, concedo; ma per l'ipotesi, cioè la dottrina cristiana, distinguo. Nel crogiuolo della critica sofistica, settaria, no, non passa; perchè ciò ch'esso lascia passare non è la verità, sibbene ogni sorta d'errori e fallacie e menzogne e calunnie, purchè servano in qualche modo a combattere e tirino a distruggere il cristianesimo. Ma nel crogiuolo della critica ragionevole e ragionata, sì, dall'età degli apostoli fino alla nostra è passata sempre, e fino alla consumazione de' secoli sempre passerà. Ed in questo passaggio chi cadde e cadrà nell'assurdo non è la dottrina cattolica, ma sempre e solo la critica anticristiana.

Raz. — E nondimeno parmi ancora savio consiglio di riconoscere una volta: — **a**) Che l'origine prima ed assoluta delle cose non appartiene agli ordini della scienza.

Catt. — Della scienza nello stretto ed abusivo significato moderno di scienza sperimentale, è vero; ma nel significato di scienza in genere, che comprende anche la metafisica e la teodicea, è falso. Certamente dell'origine prima ed assoluta delle cose non si può saper tutto: sì per la ragione generale, che la scienza umana di qualsiasi oggetto è sempre limitata ed imperfetta; e sì per la ragione speciale, che nel determinar la prima origine delle cose bisogna risalire a Dio; e nella cognizione di Dio sopratutto la scienza umana è limitatissima ed imperfettissima. Qualche cosa tuttavia se ne può sapere, ed è tanto che basta

(1) Ibid.

Digitized by Google

alla soluzione, parziale bensì e relativa, ma vera e certa di quel problema, che è di tanta importanza per tutta la vita mentale e morale dell'uomo. La scienza che non sia accecata dallo scetticismo in odio al cristianesimo, può sapere e sa benissimo, che le cose o li enti ond'è composto il mondo, sono tutti contingenti e finiti; che non possono aver origine dal nulla, nè da sè stessi; che devono per conseguente provenire da una causa extramondana e sovramondana, da un Ente necessario ed infinito, da Dio; e che questa provenienza non può essere un'emanazione o evoluzione dell'essenza di Dio stesso, ma dev'essere una produzione della sua sapienza e della sua volontà. E se circa il perchè ed il come di questa produzione vorrà la scienza conoscere qualche cosa di più particolare e concreto, interroghi la divina rivelazione e lo saprà.

Raz. — **b**) E che tutti i sistemi inventati ed inventabili per ridurre quell'origine in una teoria, non sono e non saranno altro mai che ipotesi più o meno ingegnose, ma prive sempre d'ogni valore positivo e dottrinale (1).

Catt. — La risposta al primo punto calza pure al secondo. Verso di tutti li altri sistemi il tuo giudizio è vero, anzi è troppo benigno; poichè le loro *ipotesi* non solo mancano d'ogni valore scientifico e non danno nessuna spiegazione, nessun'idea nè molto nè poco probabile dell'*origine dell'universo,* ma portano a negare l'esistenza stessa o del mondo o di Dio, confundendo l'uno con l'altro, o annientando l'uno in grazia dell'altro. All'opposto, quanto alla dottrina cristiana il tuo giudizio è falso; perchè nella sua cosmologia razionale intorno all'origine del mondo essa non propone un'ipotesi, ma espone una tesi, ed una tesi provata con argumenti d'un valore, se non positivo nel senso moderno, positivissimo nel proprio significato del termine, cioè argumenti d'un valore reale e

(1) Ibid.

Digitized by Google

vero e certo, siccome quelli che si risolvono tutti ne' due sommi principj di causalità e di contradizione. Mettere dunque a catafascio il sistema cristiano con tutti li altri, anzichè un *savio consiglio,* è lo stolto e disperato partito dello scetticismo, che non fa differenza tra errori e verità, e rigetta alla rinfusa li uni con le altre per la sua smania di conchiudere, che tutto è incerto, e non si può affermare nulla di nulla. Questa sua *saviezza* è particolarmente nel caso nostro una stoltezza superlativa ed una cecità deplorabile; poichè lo porta a reputare d'egual valore sistemi così profondamente diversi ed essenzialmente contrarj, che uno fra essi, il teismo cristiano, soddisfa alla doppia condizione di mantenere insieme e la relatività della natura creata e l'assolutezza della natura creatrice, ossia e la realtà del mondo come effetto temporaneo e la realtà di Dio come causa eterna; laddove tutti i rimanenti negano per qualche rispetto e sovvertono e sfigurano o l'una o l'altra o tutte e due. Perocchè mentre non rifinano di protestare, che su l'origine del mondo la *scienza* non può e non deve decider nulla, hanno però ciascuna la sua decisione bella e fatta, e sempre e solo in nome della *scienza.* Così l'ateismo ha deciso, che Dio è nulla ed il mondo è tutto; il panteismo ha deciso, che Dio è il mondo o il mondo è Dio; il materialismo ha deciso, che la materia è eterna e produce il mondo e forma i corpi e costituisce la vita, il senso, l'intelligenza, la volontà, tutto, e tutto a caso.... Ecco come costoro intendano ed osservino il *savio consiglio,* che inculcano con tanto calore agli altri, di non uscire dai limiti della *scienza positiva,* di non entrar nel campo del sovrasensibile, di prescindere da tutte le questioni che toccano all'assoluto, e via discorrendo. Comincino dunque una volta a dar essi l'esempio; seguano essi per i primi il *consiglio* che dicono *savio;* si contengano in modo da poter dire agli altri: — Fate come noi; — ed allora meriteranno, se non altro, d'essere ascoltati.

Digitized by Google

Chè altrimenti s'ha il diritto di chiuder loro la bocca co' l *medice, cura te ipsum.*

621. *Raz.* — Non insisterò su' l pareggio del sistema cristiano con tutti li altri nell'ordine speculativo o metafisico, cioè come dottrine di cosmologia razionale. Ma considerati sotto un altro rispetto, nell'ordine che si può dire storico, ossia come sistemi di cosmogonia, il pareggio è così manifesto, che bastan li occhi a vederlo. La cosmogonia mosaica è come tutte le cosmogonie religiose una mitologia, riboccante di favole grossolane, puerili, ridicole. Incredibili sono li sforzi degli apologisti per accordarla co' progressi della scienza; ma a che sono riusciti? A mettere in maggior luce la difficultà, anzi l'impossibilità dell'impresa (1).

Catt. — Così dicono i razionalisti, perchè il criterio de' loro giudizj è l'interesse della propria causa; e tanto sono corrivi ad esaltare e magnificare tutto ciò che le è favorevole, quanto a disprezzare, a denigrare tutto ciò che le è contrario, e per lo più senza conoscer guari le opere della prima classe, e punto quelle della seconda. Ma non dicono così li studiosi, che apprezzano le opere secondo il loro merito intrinseco, oggettivo, e non secondo il gusto ed il commodo della propria scuola o setta. E dicono anzi tutto l'opposto; poichè riconoscono, che « li sforzi degli apologisti sono riusciti » in ogni tempo a mettere in perfetto accordo la rivelazione e la scienza.

Raz. — Lasciamo da banda i tempi passati; ma certamente non potrebbe oggidì tolerarsi in bocca d'uno scolaretto quel linguaggio, che i preti spacciano per parola divina e verità assoluta. Lo spirito di Dio che se ne va a passeggio per le aque; la vôlta del cielo che divide le aque di sotto da quelle di sopra; il sole e la luna appiccati in cielo a guisa di fanali;

(1) Pag. 50.

Digitized by Google

Dio che impasta il corpo dell'uomo e gli soffia l'anima per le narici; un albero che contiene ne' suoi frutti l'elisir della vita immortale; un altro che infunde la sapienza per organo del ventricolo; Dio che mena tutte le bestie innanzi ad Adamo, e gliele fa battezzare ad una ad una co'l proprio nome; il sonno che Dio manda ad Adamo per rubargli una costa e fabricarne la donna; il serpente che tiene conversazione con lei e la seduce; l'uomo e la donna che odon la voce di Dio, e sentono i suoi passi per il giardino; e Dio che fa da sarto ad Adamo e ad Eva, e fabrica loro una tunica di pelle.....

Catt. — Un po' di pausa per ammonirti di un'altra cosa, che non solo non sarebbe tolerabile, ma nè pur possibile « in bocca d'uno scolaretto »; ed è questo brutto saggio di sarcasmo volteriano, che non è una citazione, ma una parodia, non so se più sciocca o più schifosa, della « parola divina ». Prima però di risponderti, vieni alla conclusione del tuo sproloquio.

Raz. — Eccola: se questa non è mitologia, ma teologia cristiana, per fermo anche le favole d'Esopo e di Fedro ed i miti di tutte le religioni potrebbero passare per fatti dogmatici e per dottrine cristianissime. Dato che parli un serpente, non possono tanto meglio parlare i lupi e i cani, i cavalli e le scimie? Ammesso un Dio che favella con la sua lingua, e passeggia con le sue gambe, e lavora con le sue mani, e soffia co'l suo fiato; un uomo formato di terra, e la donna di una costa dell'uomo, ecc.; si può ben ammettere e l'uovo d'oro che Brahm depone nelle aque primitive, e dal quale nasce Brahma, che si riposa sul calice del lotus; e il tempo eterno, da cui escono Ormuzd e Ahrimane, quegli autore delle cose buone, e questi delle cattive; e....

Catt. — E tutto il resto della litania mitologica: risparmia a te la fatica di ricantarla, ed a me la noja di riudirla. Ma tornando alla tua parodia del racconto

Digitized by Google

mosaico, l'hai tu fatta per burla o su'l serio? Nel primo caso la tua burla è uno scherno blasfemo e sacrilego, e non merita risposta. Nel secondo è la tua serietà, che diventa così burlesca da non essere veramente tolerabile nè pure in bocca degli scolaretti. I quali senz'aver fatto studj speciali di critica e d'ermeneutica sanno benissimo, che nel linguaggio biblico è da distinguere il senso letterale dal senso figurato; e che quando s'attribuiscono a Dio membra umane, funzioni ed azioni corporee, non deve già intendersi ch'egli sia un uomo, ed abbia un corpo, occhi e orecchi, mani e piedi... come noi. Tu poi, dacchè ti piace tirare in campo la Bibbia, dovresti sapere qualcosina di più per poterne parlare decentemente: sapere cioè, che la Genesi è bensí una storia e non un poema, ma è una storia scritta in una lingua poetica, piena d'imagini e figure: lingua propria de' popoli primitivi, e singolarmente degli orientali, che non concepivano il mondo invisibile, spirituale, se non sotto aspetti e colori sensibili, materiali; e peró esprimevano le idee delle cose divine con voci e locuzioni tolte da forme e figure umane. Era un linguaggio poco conforme al metodo scientifico, ma era quello che meglio rispondeva allo stato mentale di que' popoli, e meglio parlava al loro intelletto ed al loro cuore. Per intenderlo adunque bisogna discernere il senso proprio dal metaforico. E la regola da seguire in questo discernimento non è il trovato d'una critica nuova e sublime, ma è un semplice dettame del buon senso. Prendere il testo nel significato letterale, semprechè non ci sia nessun grave motivo di scartarlo; e questo motivo non ci può essere, semprechè il testo preso in senso proprio s'accorda bene co'l contesto; è conforme alle leggi della ragione, ed alle analogie della rivelazione; e non contradice a veruna testimonianza certa della storia, nè a veruna certa conclusione della scienza. Ma ove manchi alcuna di queste condizioni, il testo va interpretato in senso metaforico, e bisogna ricorrere alla ragione, alla

Digitized by Google

storia, alla scienza per determinarne il vero significato (1).

Applica questa regola alle tue citazioni bibliche, e dovrai vergognarti d'averle fatte. Una gran parte di quelle che tu chiami favole (rappresentazioni antropomorfiche di Dio), va imputata non al testo, ma alla tua goffa interpretazione. Il resto poi che concerne propriamente il fatto storico della creazione dell'uomo e della donna, tu lo spacci pure per favoloso, ma senza darne alcuna ragione. Forse perchè il fatto ti sembra impossibile? Ma dov'è mai la repugnanza assoluta? — **a**) Non nella creazione in sè stessa (produzione sustanziale e totale della natura umana); perchè non solo è tanto possibile la creazione dell'uomo quanto del mondo, ma è necessaria così l'umana come l'altra, non già nel senso che Dio non potesse non creare, sibbene nel senso che così l'uomo come il mondo non poteva cominciar ad esistere se non inquanto venisse creato. — **b**) E non nel modo della creazione; perchè chi mai o che mai avrebbe potuto vietare a Dio di tenere quel modo o prescrivergli di tenerne un altro? Tu confundi l'impossibile co'l sovranaturale. Ora nella creazione dei protoparenti secondo la narrazione mosaica non vi ha nulla di repugnante nè in sè, nè a Dio; ma tutto è superiore alla natura. Il primo uomo e la prima donna poteano forse aver un'origine naturale? potean nascere da genitori i due individui, che dovean essere autori della prima generazione umana?

Posta dunque la necessità di una produzione sovranaturale, o perchè Dio non avrebbe potuto apparire nell'Eden in forma sensibile? e formare di limo terrestre il corpo dell'uomo, e d'una costa dell'uomo il corpo d'una donna? e spirare nel loro corpo l'anima spirituale? e dare a qualche pianta certe virtù prodigiose? e permettere al demonio di servirsi del serpente per tentare la donna?...

(1) V. Vigouroux, Les Livres Saints et la critique rationaliste, t. III, liv. I, ch. III, art. 1, § 2. (Paris, 1887).

Digitized by Google

Che non vogliano credere questi fatti i tuoi razionalisti, i quali non credono all'esistenza di Dio e del demonio, si capisce (1): la loro incredulità è conseguenza del loro esplicito o implicito ateismo e materialismo. Ma se è logica la conseguenza, è assurdo il sistema da cui la ricavano. Così essi deridono per favolosi i fatti, che sono bensì sovranaturali, ma non impossibili; mentre ammettono per fatti reali degli eventi, che sarebbero non già *sopra* tutte le forze della natura, ma *contro* tutte le leggi della ragione: il mondo venuto dal nulla o fatto a caso, la materia eterna, produttrice della vita, del senso, del pensiero, cioè il non ente autore dell'ente, ecc. ecc. Ve' che razza di stomaco han costoro! digeriscono allegramente queste assurdità mostruose, e rifiutano sdegnosamente la verità certissima e realissima della creazione, sol perchè la Genesi narra fatti sovranaturali, e descrive le opere di Dio in linguaggio figurato.

622. *Raz.* — Ma non t'avvedi, che la tua ermeneutica riesce a giustificare il pareggio fra la cosmogonia mosaica e tutte le altre? Ed infatti, posto che la cosmogonia degli ebrei non debbasi pigliar alla lettera, ma interpretare benignamente siccome un'allegoria o un simbolo di dottrine razionali e conformi all'insegnamento della scienza; dovrassi applicare il medesimo sistema d'interpretazione alla mitologia degli indiani, de' persiani, degli egizj, de' cinesi, de' greci, dei romani; e ne scomparirà ogni favola, ogni leggenda, nè rimarrà più che qualche teorica di storia naturale. Insomma le cosmogonie religiose o rivelate hanno tutte lo stesso valore: son tutte mitologiche, se si prendono in senso letterale; e possono tutte divenire scientifiche, se s'interpretano in guisa da farle significare quel che si vuole (2).

Catt. — Mi accorgo invece di un'altra cosa: ed è

(1) V. Vigouroux, ib., chap. VI, art. III, § 1. (2) Pag. 52.

Digitized by Google

che lo spirito di parte ti ha talmente offuscata e stravolta la ragione da farle prendere per una giustificazione la più solenne condanna. Perocchè l'opposizione fra il cristianesimo e le altre religioni apparisce ancor più manifesta e sustanziale, se è possibile, nel campo della cosmogonia che in quello della metafisica. Ne vuoi qualche prova fra le tante?

a) Principio e fondamento della cosmogonia mosaica è la creazione: Dio con un atto della sua volontà trae il mondo universo dal nulla. Ora il fatto della creazione ci rivela tali attributi di Dio creatore e del mondo creato, che nella loro precisione ed unità integrale e complessiva, da nessun'altra cosmogonia si manifestano.

Dio esiste prima e senza del mondo, prima e fuori del tempo: è dunque eterno ed immutabile. Esiste per sè stesso, per sua propria essenza: è dunque l'Ente necessario ed assoluto (*Ens a se*). Non dipende da nulla, e tutto dipende da lui: è dunque l'Ente infinito ed immenso, uno ed unico. Produce il mondo dal nulla: è dunque onnipotente la sua volontà, onnisciente il suo intelletto, ed egli è l'Ente semplice, spirituale, personale in sommo grado, infinitamente perfetto; è la stessa verità, bontà, sapienza infinita.

Il mondo ebbe cominciamento: è dunque un ente temporaneo, relativo, contingente (*ens ab alio*). Fu tratto dal nulla: non è dunque un'emanazione, nè una evoluzione della sustanza divina; è limitato nella sua essenza ed esistenza; è moltiplice, mutabile, perituro; è dipendente in tutto, materia e forma, forze e leggi, mecaniche ed organiche, corporee e spirituali, da Dio.

Ora questo doppio concetto, parziale ed inadequato bensì, ma vero e proprio, di Dio creatore e del mondo creato, mentre è il principio fondamentale della cosmogonia mosaica, non si trova in nessun'altra; ed anzi tutte le altre, qual più qual meno, danno a Dio, o al mondo, o ad ambidue, tali attributi che confundono Dio co'l mondo o il mondo con Dio; materializ-

Digitized by Google

zano Dio o divinizzano il mondo; appropriano a Dio una natura che è la negazione dell'essere divino, o al mondo una natura che è la negazione dell'essere mondiale; riducono insomma l'uno o l'altro o ambidue a qualche cosa di assurdo.

b) Le locuzioni metaforiche o figurate, che occorrono nella cosmogonia mosaica, rappresentano con imagini sensibili quelli atti, che Dio stesso volle fare in modo sensibile, per es. la formazione del corpo dei protoparenti, e le communicazioni esterne di Dio con loro. Rappresentano dunque la verità storica dei fatti; e vanno prese in senso traslato e non letterale, perchè quei fatti materiali rispetto a Dio sono apparenze e non realtà: il corpo, l'organismo, il linguaggio umano non sono proprietà reali della natura divina, ma semplici figure, sotto cui Dio manifestava ed effettuava il suo volere. E come quelle apparizioni sensibili vanno intese in modo da escludere ogni repugnanza con la pura spiritualità e con l'infinita potenza, sapienza, perfezione di Dio; così quelle locuzioni figurate devono interpretarsi in un senso, che rimuova da Dio ogni specie di antropomorfismo.

Nelle altre cosmogonie non è soltanto metaforica la forma o l'apparenza, ma è affatto mitologica la sustanza. Smarrita la vera nozione di Dio, la primitiva tradizione del monoteismo, l'uomo divinizzò certe forze fisiche e morali, certe cause di fenomeni celesti e terrestri, in cui gli appariva più sensibile la influenza d'una natura superiore. Indi i *miti*, rappresentazioni fantastiche di quelle forze e cause, che vennero personificate in altretante divinità, maggiori e minori, maschili e feminili, benefiche e malefiche, domestiche e nazionali... e ciascuna ebbe la sua genealogia e la sua biografia, altari e sacrifizj, inni e poemi ad onore e gloria delle sue gesta, ad impetrare i suoi favori, placare le sue ire, scongiurare le sue vendette, ecc

c) Nella cosmogonia mosaica l'interpretazione delle metafore non fa altro che tradurre imagini poe-

Digitized by Google

tiche in idee razionali, ossia sceverare dalla forma sensibile la sustanza intelligibile dei concetti, che riguardano Dio e le cose ed opere divine. Ma la traduzione non toglie nulla alla realtà dell'essenza divina, anzi la esprime in modo più conforme all'essere suo.

Nelle altre cosmogonie l'interpretazione dei miti risolve le divinità in ciò che realmente sono, in forze e cause ed eventi naturali; e quindi spariscono bensì le favole e le leggende mitologiche, ma non rimane più nè anche Dio.

Ed ora lascio a te stesso fermare la conclusione del nostro colloquio, decidendo fra la tua objezione e la mia risposta. Esamina, pondera a mente serena e tranquilla l'una e l'altra; e poi giudica in tua coscienza, se avessi tu ragione ad asserire, che « le cosmogonie religiose hanno tutte lo stesso valore »; o se invece non l'abbia io a sostenere, che il valore della cosmogonia mosaica non solo non è identico a quello delle altre, ma è così essenzialmente diverso ed opposto, che quella è storia, laddove queste sono mitologie; quella è rivelazione del vero ed unico Dio, creatore e legislatore del mondo, laddove queste sono finzioni di tante divinità d'ogni genere e d'ogni specie, le quali di divino non hanno altro che il nome, ma sono personaggi favolosi, e di soprapiù ridicoli, quando non sono scelerati.

Dei due titoli, sotto cui siamo già intesi di comprendere le relazioni metafisiche di Dio co'l mondo (1), il primo era la *Creazione*, e ne abbiamo discorso pe'l proposito nostro a sufficienza. Veniamo, che è tempo, al secondo, alla *Providenza*.

(1) V. n. 608.

Digitized by Google

CAPO SETTIMO

PROVIDENZA DI DIO.

623. *Raz.* — Alla teologia cristiana non è bastato di dogmatizzare su l'origine del mondo, ma ha voluto eziandio definire il principio che lo governa, determinando i rapporti del creatore con l'opera sua (1).

Catt. — E non ha torto, in verità; perchè nell'atto del creatore sta la ragione non solo del cominciamento, ma di tutta l'esistenza del mondo.

Raz. — Son noti i panegirici, con cui li apologisti cantano le glorie e le maraviglie della Providenza; notissime le magnifiche descrizioni, ch'essi ci fanno dell'ordine stupendo che regna nell'universo, e che attesta con segni visibili e palpabili la cura infinita di Dio nel regolare tutto, provedere a tutto, e tutto far concorrere al suo fine. Un tanto sfoggio d'eloquenza e di poesia, che può aver molti pregi letterarj, ha però sempre un difetto logico ed assai grave: esso non prova nulla (2).

Catt. — E gravissimo davvero sarebbe il difetto suo... se l'avesse.

Raz. — Lo ha, ti ripeto. Che vi sia in tutta la natura una legge universale, che governa la produzione

(1) Pag. 55. (2) Pag. 55-56.

Digitized by Google

e la successione dei fenomeni, e regola quell'intreccio mirabile di cause ed effetti, che costituisce il mondo fisico e morale, non siamo noi quelli, per fermo, che vogliam negarlo; giacchè si tratta d'un fatto, di cui ciascuno è parte e testimonio ad un tempo. Ma la providenza, come l'intende il misticismo cristiano, è tutt'altra cosa: è l'azione immanente, con cui Dio da tutta l'eternità ha disposto ed ordinato ogni cosa al fine da lui prestabilito; sicchè tutto quanto si fa da qualunque cosa, in qualunque modo, luogo, e tempo, cade tutto sotto l'ordine eterno da lui inteso e voluto. Ora la providenza così definita diviene un concetto non men vano e chimerico di quel della creazione; perchè... (1).

Catt. — Prima di dirmi il perchè, ho io da dirti che vana e chimerica è la differenza o l'opposizione, che tu metti fra la vostra tesi e la nostra. Perocchè la seconda tanto è lontana dall'essere un'antitesi sustanziale ed intrinseca della prima, che ben può passare per un'equipollenza o una ripetizione. E come dubitarne, se permutando il suggetto non si altera punto la convenienza del predicato? Nella prima sustituisci *Dio* a *legge*, e nella seconda *legge* a *Dio;* e tutto il resto va benissimo tal quale. Così la prima dirà: — Dio governa la produzione e la successione dei fenomeni in tutta la natura, e regola quel mirabile intreccio, ecc. — E dirà la seconda: — Una legge universale da tutta l'eternità ha disposto e ordinato ogni cosa al suo fine, e tutto quanto si fa, ecc. — Ebbene, con questo scambio dei suggetti viene forse mutato il valore delle proposizioni? Se la prima co'l suggetto *legge* esprimeva un *fatto* certo e notorio, perchè mai co'l suggetto *Dio* esprimerà « un concetto vano e chimerico »? E se invece la seconda enunciava del suggetto *Dio* un concetto così vano come una chimera, oh! perchè dunque enuncierà del suggetto *legge* un fatto così reale per noi come la nostra esistenza?

(1) Pag. 56.

Digitized by Google

624. *Raz.* — Il perchè è chiaro e manifesto: la seconda tesi suppone in Dio una personalità dotata di intelletto e volontà libera: supposizione che ho già provata irrazionale e repugnante (1).

Catt. — Ed io ti ho dimostrato, che repugnante, irrazionale era la tua prova, e non già quella supposizione. Ma qui sei tu stesso che vieni indirettamente a disdirti. Tu infatti rigettavi la seconda tesi, perchè suppone in Dio un essere personale. Or bene, questa supposizione non è essa parimente implicita nella prima? Il concetto di legge include necessariamente quello di legislatore; ed una legge, che « governa la produzione e successione dei fenomeni » non solo materiali, ma anche spirituali; una legge, che « regola quell'intreccio mirabile di cause e d'effetti, che costituisce il mondo » non solo fisico, ma anche morale, suppone di tutta necessità un legislatore capace di *governare* e *regolare* l'universo. Or si può egli attribuire il *governo* ed il *regolamento* di tutto l'ordine sì del mondo fisico e sì del mondo morale, ad un *governante* e *regolatore,* che non abbia intelletto nè volontà, non sia un ente personale, e sia quindi la negazione d'ogni principio ordinatore e legislatore, così della materia come dello spirito? E supporre governato, regolato il mondo universo da un principio incapace di nulla intendere e nulla volere, non è una supposizione assolutamente « irrazionale e repugnante »? Non c'è dunque via di mezzo: o negare l'esistenza d'ogni legge, che abbia costituito e governi e regoli il mondo, se non si vuole ammettere l'esistenza di un ordinatore e legislatore supremo, cioè in linguaggio commune, la providenza di Dio; ovvero ammettere questa providenza, se non si vuol negare quella legge.

Ve' pertanto come sia irrazionale e repugnante il procedere dei razionalisti! Tolgono la personalità a Dio per conferirla alla legge. Non vogliono attribuire

(1) Ibid.

Digitized by Google

intelletto e volontà a Dio, che è l'Ente realissimo; e l'attribuiscono alla legge, che è un ente astratto! Personificare un'astrazione, cioè dare alla legge un'attività personale, farne un personaggio mitologico, oh! questa è scienza positiva! Ma personificare il principio, la causa d'ogni personalità, l'autore d'ogni essere intelligente e volente, oh! quella è ignoranza e superstizione!... Si direbbe, in verità, che il razionalismo è affetto di teofobia. Finchè si largisce natura, potenza, sapienza, providenza divina alla materia, all'atomo, alla cellula, all'idea, al fato, al caso... esso accetta, o almen tolera tutto; la sua ragione, la sua scienza, la sua coscienza non si scandalizza di nulla. Ma tostochè si tratta di appropriare li attributi divini a Dio, un sacro orrore l'assale; la sua ragione grida all'assurdo, la sua scienza alla favola, la sua coscienza all'immoralità. Per lui non v'è più nulla di reale e di certo, nulla di probabile e di possibile, null'altro che un abisso di contradizioni, di sofismi, di cavilli, ecc. E con quest'abito mentale, qual maraviglia se i razionalisti, dopo negata la creazione del mondo, negano altresì la providenza di Dio?

Raz. — Non la negano per quel pregiudizio, di cui tu li incolpi; sibbene per forza di buoni e sodi argumenti.

Catt. — Udiamoli.

625. *Raz.* — Mi contenterò di due soli, che li compendiano tutti, e soprabastano a combattere e distruggere dalle fondamenta la teorica della providenza.

Il primo si è l'opposizione intrinseca ed assoluta, che corre fra la providenza di Dio e la libertà dell'uomo. Perocchè o l'ordine stabilito da Dio ab eterno si suppone necessario: e allora tutti li atti dell'uomo sarebbero predeterminati e fatali, come i fenomeni della natura; e la legge morale governerebbe così ciecamente le azioni umane, come le leggi fisiche i moti corporei: il concetto stesso di libertà diventerebbe un

Digitized by Google

controsenso. O non si suppone necessario quell'ordine per ciò che spetta all'uomo: e allora si salva benissimo la libertà umana, ma si perde la providenza divina; poichè l'uomo rimane arbitro delle proprie sorti; un ordine prestabilito ab eterno per lui non è più possibile; lo stesso concetto di providenza tornerebbe contradittorio (1).

Catt. — Questo primo argumento si ritorce tutto contro di te, ossia contro quella legge universale, che tu ammetti in luogo della providenza divina; giacchè la libertà dell'uomo è tanto in opposizione con l'una, quanto con l'altra. Ciò che s'oppone alla *libertà*, è la *necessità* in genere: sia poi naturale o providenziale, sia effetto d'una legge cosmica o d'una volontà divina, non monta; chè l'opposizione con la libertà umana sussiste egualmente. Basta dunque sustituire *legge universale* a *providenza divina;* ed il tuo dilemma o vale così contro all'una come contro all'altra, o non vale contro nè l'una nè l'altra. Il divario che c'è fra le due parti, sta qui: che la libertà umana è assolutamente incompatibile con la tua legge cosmica, e non già con la providenza divina. Perocchè se la necessità dell'ordine nel mondo fisico e morale si deriva dalla volontà di una mente legislatrice, che è la stessa bontà, sapienza, giustizia infinita, si può ben supporre possibile qualche termine medio da conciliarla con la libertà umana; laddove posto che tutto l'ordine dei fenomeni e materiali e spirituali sia costituito e governato da una legge universale, insita e immanente nella stessa natura della materia e dello spirito, a nessuno che capisca quel che si dice potrebbe mai cadere in mente di pensar a trovare qualche via di conciliazione fra la libertà umana e quella legge universale; chè tanto varrebbe il cercar di esimere l'uomo dalle condizioni essenziali della sua natura.

A questo titolo di nullità che vizia il tuo argumento,

(1) Pag. 56-57.

Digitized by Google

se n'aggiunge un altro. Il tuo assunto si è d'impugnare la dottrina cristiana su la providenza di Dio. Dovea perciò la tua critica incominciare dalla confutazione delle prove, che ne arrecano i teologi e li apologisti. I quali dimostrano, che la providenza è il compimento essenziale della creazione. Come il mondo non cominciò ad esistere se non inquanto Dio lo ha produtto dal nulla; così non continua ad esistere se non inquanto Dio lo conserva; e non mantiene in ogni sua parte quell'ordine che costituisce la sua natura, se non inquanto Dio lo regge e governa. Tutti li enti dell'universo adunque in tutti i gradi dell'essere loro dipendono dall'azione, immediata o mediata, di Dio. Non solo tutta la loro esistenza, ma tutta la loro attività, mecanica ed organica, vitale e sensitiva e intelligente ha il suo principio e la sua legge in Dio, causa prima così assolutamente universale, che senza il suo influsso continuo nessuna causa seconda può sussistere, nè far nulla. Non già, come sogna il panteismo, che sia Dio l'unica sustanza e l'unica attività nel mondo, talchè l'essere e l'operare di tutti li enti mondiali non sia altro che un modo d'essere e d'operare della sustanza e attività divina; ma nel senso in cui l'intende il teismo cristiano, cioè che tutti li enti mondiali, come sono enti *ab alio* e non *a se,* esistono bensì, ma in virtù dell'azione creatrice e conservatrice di Dio, e non già per virtù loro intrinsecamente propria e connaturale. Così sono cause *per participationem* e non per *essentiam;* operano bensì, ma la loro attività non può far nulla senza un primo impulso ed un continuo concorso dell'attività di Dio.

Pertanto in quell'intreccio (che anche per te è *mirabile*) di cause ed effetti, di fini e mezzi, che determina la produzione e successione di tutti i fenomeni del mondo fisico e morale, se cooperano forze moltiplici, attive e passive, materiali ed incorporee, elementari e viventi, inconsapevoli, e consapevoli, instintive e intellettive, necessarie e libere, ecc., esercitano

Digitized by Google

però tutte la loro potenza inquanto vengon mosse e dirette, ordinate e governate da Dio. Tanto adunque repugna il supporre una causa seconda, che possa operare da sè e per sè indipendentemente da ogni impulso e concorso della causa prima, quanto il supporre un ente relativo, che possa esistere da per sè indipendentemente dall' esistenza dell' Assoluto. Ora l'azione divina, che ordina e dirige tutte le cose al fine per cui le ha create, e le fa tutte servire, ciascuna secondo la propria natura, all'ordine universale del mondo, è la Providenza. Essa dunque governa l'attività di tutte le cause seconde, ma in modo sempre conforme all' essenza specifica d'ognuna, cioè necessariamente le cause necessarie, e liberamente le cause libere.

Egli è quindi manifesto, che la tesi della providenza divina è implicita nella tesi stessa dell' esistenza di Dio, come questa è pure implicita in quella del mondo. Se il mondo esiste, esiste necessariamente Dio che l'ha creato. E se Dio ha creato il mondo, il mondo dee necessariamente dipendere, in ogni instante della sua esistenza come in ogni moto della sua attività, dall'azione providenziale di Dio. Laonde, quanto è assurdo il voler ammettere la realtà finita del mondo, e negare la realtà infinita di Dio; tanto è assurdo l'ammettere un ordine causale e finale nel mondo, e negare la legge ordinatrice e governatrice di Dio.

Tal è la dottrina, in cui doveano anzitutto appuntarsi li argumenti della tua critica, per « combattere e distruggere la teorica della providenza ». Tu invece non ne tieni conto alcuno, non la tocchi, non la guardi neppure, e badi solo a rilevare « un'opposizione intrinseca, assoluta fra la providenza di Dio e la libertà dell'uomo ». Ora finchè tu lasci intatta « la teorica della providenza », il tuo argumento non conclude nulla. Posta infatti la realtà, la certezza così della providenza divina come della libertà umana, l'opposizione da te denunciata fra l'una e l'altra non può

Digitized by Google

esser « intrinseca ed assoluta », cioè oggettiva, reale, perchè in tal caso non potrebbero star insieme, e l'una escluderebbe, annienterebbe l'altra. Può essere soltanto un'opposizione estrinseca e relativa, cioè suggettiva, apparente, ossia un' opposizione che riguarda le cose *in noi,* e non le cose *in sè stesse;* riguarda il concetto che ne abbiam noi, e non la realtà che hanno esse nella loro natura. Quell'opposizione adunque non vuol già dire: — La providenza di Dio e la libertà dell'uomo sono inconciliabili, non possono sussistere insieme; — ma vuol dire soltanto: — Noi sapiamo bensì che la providenza è un attributo di Dio, e la libertà un attributo dell' uomo; tuttavia non sapiamo come conciliare l'una con l'altra, cioè ignoriamo in qual modo uno stesso atto possa essere preordinato ab eterno da Dio, e fatto nel tempo liberamente dall'uomo; o in qual modo uno stesso atto possa ad un tempo essere effetto di due cause, della legge eterna di Dio e della volontà libera dell'uomo.

Qui pertanto si tratta di un'opposizione, che non è insolubile per sè, ma solo per noi, per la limitazione ed imperfezione della nostra mente, insomma per la nostra ignoranza. Or questa specie d'ignoranza occorre in tutto ciò che conosciamo e possiamo conoscere di Dio e de' suoi attributi e delle opere sue; giacchè la cognizione delle cose divine da parte di un intelletto finito, e vivente in un organismo corporeo, è sempre inadequata, ha sempre un fondo misterioso, che a noi rimane inesplicabile. E questo carattere primeggia segnatamente nelle questioni circa le attinenze della causa prima con le cause seconde, ed in ispecie con le cause libere. Finchè si domanda di stabilire *il fatto* della doppia causalità, che dee concorrere negli atti umani, la tesi è facilmente e rigorosamente dimostrabile. E la dimostrazione si ricava dalla natura stessa e di Dio e dell'uomo.

a) Dio, come causa di tutte le cause, è pure causa di tutti li effetti: nulla di reale può esistere o

Digitized by Google

avvenire nel mondo se non in virtù della causalità divina, che è principio assoluto così dell'essere come dell'operare d'ogni cosa. Quindi sottrarle un'azione qualsiasi di un ente creato importa una limitazione della potenza, cioè una negazione dell'esistenza di Dio: ateismo.

b) E l'uomo, come causa libera, ha la facoltà di determinarsi da per sè ad operare o non operare, a far un atto od un altro diverso o contrario. Quindi togliere all'uomo l'attività libera, e così alle altre creature l'attività rispettivamente propria della loro natura, importa l'abolizione di ogni causalità seconda, e l'ammissione della sola causalità prima; ossia vuol dire, che in tutte le azioni di tutti li enti creati unico agente è l'attività divina; e perciò è Dio solo che fa tutto quanto si fa nel mondo, e che è tutto quanto è nel mondo. Dio unica causa operante, unica sustanza esistente: panteismo.

Ma quando si richiede di dare una *spiegazione del fatto,* di determinare il *modo,* in cui cooperano insieme la causalità divina e la libertà umana, e mostrare *come* Dio muova la volontà dell'uomo ad operare senza punto offendere la sua libertà, e l'uomo eserciti liberamente il suo volere senza punto limitare l'efficienza infinita di Dio; allora la questione comporta varie soluzioni più o meno verosimili e probabili, ma nessuna definitiva ed apodittica. Ed ecco perchè fra li stessi teologi e filosofi cristiani v'è su questo punto diversità d'opinioni, di sistemi (premozione fisica, concorso simultaneo....), laddove su l'altro v'è pieno ed unanime consenso. E siccome l'assunto mio si è la difesa della dottrina commune del cristianesimo, e non di quella particolare d'una scuola; risponderò a' tuoi argumenti inquanto toccano la questione circa il *fatto,* e li ometterò inquanto entrano nella questione circa il *modo.*

E la risposta al primo già l'hai udita. Fra la providenza di Dio e la libertà dell'uomo v'è un'opposizione apparente, perchè l'intelletto nostro non arriva a spie-

Digitized by Google

gare come le due cause concorrano in un solo e stesso atto, senza che l'efficacia dell'una pregiudichi a quella dell'altra; ma non v'è opposizione reale, perchè Dio nel prestabilire l'ordine universale del mondo ha disposto tutte le cose conforme alla loro natura, sì che tutte cooperano ad eseguirlo, ma necessariamente le cause necessarie, e liberamente le cause libere.

626. *Raz.* — Queste son parole, e non ragioni. Che cos'è mai quel libero ordinamento? L'uomo può o non può dipartirsi da ciò che Dio ha preordinato? Se non può, l'atto suo non è libero, la sua libertà è un'illusione; egli non è altro che strumento passivo, esecutore fatale di una legge impreteribile: solo ed unico autore d'ogni cosa e d'ogni azione è Dio. E se può, l'atto suo non è predeterminato; egli si governa da sè stesso, è autonomo; la providenza di Dio è una chimera: regina assoluta del mondo è la libertà (1).

Catt. — E queste son *ragioni,* che non valgono quelle *parole.* L'uomo può dipartirsi e si diparte pur troppo da qualche ordine particolare di Dio, quando abusa della sua libertà; ma non può dipartirsi dall'ordine universale della providenza, a cui è suggetto anche l'abuso della sua libertà. Tal è quel « libero ordinamento », che tu disconosci, perchè non sai o non vuoi considerare nel mondo dell'umanità se non una sola causalità unica ed assoluta: o la divina, sì che escluda la libertà dell'uomo; o l'umana, sì che escluda la providenza di Dio. Ma questo *assolutismo* parziale, unilaterale, esclusivo è contrario alla verità. È verità di fatto che la volontà dell'uomo è libera; ed è verità di ragione che la providenza di Dio governa ogni cosa, compreso l'uomo e la sua volontà. Tolta all'uomo la libertà, egli non sarebbe più uomo, come tolta a Dio la providenza egli non sarebbe più Dio. Quindi la ribellione dell'uomo è un disordine particolare, che

(1) Pag. 57-58.

Digitized by Google

non può uscir fuori, ma dee restar dentro dell'ordine universale e providenziale di Dio. Il quale come ha donato all'uomo la libertà, così lo conserva libero, e muove e porta la sua volontà ad operare liberamente; ma governa pur tutti i suoi atti liberi in modo che anche l'abuso della sua libertà concorra infallibilmente ad adempiere la legge suprema, ed attuare il fine ultimo della creazione. La volontà dell'uomo come causa seconda è padrona di sè e de' suoi atti, ma la volontà di Dio come causa prima è padrona di tutte le cause e di tutti i loro atti: padrona dunque anche dell'uomo e del suo libero volere. Al grido ribelle dell'uomo: *Non serviam,* sovrasta l'ordine inviolabile di Dio: — *Servies,* con tuo merito facendo il bene, con tua colpa facendo il male; ma *servies* in ogni caso all'ordine universale e finale, o co'l premio de' tuoi meriti, o con la pena delle tue colpe. *Servies* adunque con l'atto stesso del *non serviam;* chè la ribellione ad una legge è inevitabile sottomissione ad un'altra; e chi non vuole servir per amore ad una legge subalterna, dovrà servire per forza alla legge suprema (1). —

627. *Raz.* — Tutte le tue distinzioni son palliativi, che non rimediano a nulla. Il punto della questione sta nel concetto stesso della providenza e della libertà, che involge una contradizione insolubile. Perocchè le condizioni dell'atto libero sono: — **a**) Pluralità degli oggetti da eleggere; — **b**) Possibilità di eleggerne uno a preferenza degli altri; — **c**) Dipendenza dell'elezione dal solo potere o dominio intrinseco della volontà, che

(1) « Cum voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, « impossibile est quod divina voluntas suum effectum non con- « sequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate se- « cundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium: « sicut peccator qui, quantum est in se, recedit a divina volun- « tate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis dum per « ejus justitiam punitur ». S. Thom., Summ. Theol., I, q. XIX, a. 6.

Digitized by Google

si determina da sè medesima a questo partito anzichè a quello (1).

Catt. — Concedo le prime due, ma distinguo la terza: La determinazione libera della nostra volontà esclude ogni causa necessitante, concedo; ogni impulso e concorso d'altre cause, nego. Molte e varie cause seconde possono influire su la determinazione della nostra volontà senza necessitarla, senza nulla detrarre alla sua libertà; ed a *fortiori* dee potere la causa prima. Ripiglia il tuo argumento.

Raz. — Le condizioni dell'ordine providenziale sono invece: — **a**) Unità dell'oggetto, che solo risponde come mezzo al fine prestabilito; — **b**) Impossibilità di prefigersi un fine diverso, e però di eleggere un diverso mezzo od oggetto; — **c**) Dipendenza dell'elezione in tutto o in parte dal volere di Dio, che co' l suo influsso onnipotente coopera in tutti li atti d'ogni ente, e anche dell'uomo. Ora chi non vede l'opposizione assoluta, che passa fra queste due serie di condizioni? Chi non vede, che le condizioni della libertà escludono quelle della providenza, e viceversa? (2).

Catt. — Lo vede chi ha le traveggole del razionalismo; ma chi ha la vista buona e sana vede ben altro. Vede che tutte e tre le condizioni derivano dal falso supposto, che ordine providenziale sia sinonimo di ordine fatale o necessario, vale a dire che la providenza di Dio escluda ogni libertà, e ragguagli il mondo morale al mondo fisico, l'uomo al bruto. Posto invece che la providenza non distrugga, ma continui e compia l'opera della creazione; e che Dio, come ha diviso il mondo dei viventi in due regni, l'uno degli agenti necessitati e l'altro degli agenti liberi, così li governi tutti e due conforme alla loro natura, cioè muova ad operare necessariamente li uni e liberamente li altri: non v'ha dubio che le tue condizioni quanto convengono ai primi, tanto repugnano ai secondi. Anzi non

(1) Pag. 59. (2) Pag. 59-60.

Digitized by Google

è nè pur esatta pienamente la convenienza delle une e la repugnanza delle altre. Le prime due « dell'ordine providenziale », cioè dell'operare necessario, le ammetto senza più, come ho ammesso le due « dell'atto libero ». Ma la terza ha bisogno anche qui di correzione.

Ed infatti, o si prende l'ordine providenziale nel senso tuo: ed allora le cause seconde sono tutte necessarie, tutte determinate *ad unum;* non hanno dunque facoltà di elezione; e la loro attività dipende in tutto, e non in parte, dal volere di Dio. Ovvero s'intende l'ordine providenziale nel senso nostro: ed allora fra le cause seconde vi sono anche volontà libere, cioè capaci di determinarsi da sè a fare o non fare una cosa, a far questa o quella, per propria elezione. Ora questi atti liberi non dipendono in parte dalla volontà divina ed in parte dalla volontà umana, quasi che le due volontà fossero due forze congeneri, l'una coordinata e cooperante con l'altra, l'una supplimento dell'altra, per produrre un effetto, a cui nessuna delle due per sè sola sarebbe sufficiente. Concetto erroneo, perchè imporrebbe limiti alla potenza di Dio come a quella dell'uomo. All'incontro quelli atti liberi dipendono in tutto dalla volontà di Dio, ed in tutto dalla volontà dell'uomo, ma sotto diverso rispetto: da Dio come causa prima assoluta, dall'uomo come causa seconda libera (1). Perocchè senza la loro totale dipendenza da Dio la causalità prima non sarebbe più assoluta (ci sarebbe nel mondo qualche realtà indipendente da lei); e senza la loro totale dipendenza dall'uomo la causalità seconda non sarebbe più libera (l'atto suo per qualche parte sarebbe indipendente da lei). Non v'ha dubio adunque che l'una e l'altra cau-

(1) « Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti « attribuitur, quasi partim a Deo et partim a naturali agente « fiat; sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem « effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam « totus ». S. Thom., Contra Gent., lib. III, c. LXX.

Digitized by Google

salità devono insieme concorrere nella produzione dell'atto libero. E se devono, dunque possono, ossia non può esserci opposizione fra loro, perchè sono d'ordine diverso: l'una è propria di Dio, e l'altra dell'uomo.

Quanto al *modo* di spiegare il concorso di queste due cause in ogni atto umano, ti ho già dichiarato che non può l'intelletto nostro scientificamente determinarlo: egli è uno di quei misteri, che ci rendono incomprensibile l'intima natura delle cose. Ma quanto al *fatto* del loro concorso, ti ripeto che è così certo, come è certo che Dio è il creatore del mondo, e l'uomo una creatura di Dio.

Il tuo primo argumento contro la providenza divina non ha dunque nessun valore. Ed il secondo?

628. *Raz.* — Il secondo desumesi dall'imperfezione stessa, che apparisce nell'ordine del mondo, cioè dal male. Sono veramente prodigiosi li studj e li sforzi che ha fatto l'apologetica per salvar la sua dottrina sovranaturale da un'objezione così grave, e sopratutto così facile, così radicata nel senso commune. Ma che possono mai tutti li sforzi e li studj dell'ingegno umano contro della logica ed a pro di un errore? Il male esiste nel mondo: dunque il mondo non è ordinato e governato da un ente personale, che possa dirsi infinita potenza, sapienza, bontà, giustizia, perfezione: — ecco un raziocinio, che ha sfidato da secoli l'acume della teologia; e che più si ribatte, più si fortifica (1).

Catt. — Chiamala pur, se ti piace, objezione *facile* e *grave:* poco importa. Ma lascia stare il *senso commune*; chè la non è di sua competenza. Parliamo del tuo raziocinio; e vediamo un po' se la sua forza sia così invitta ed invincibile, come tu, ripetendo una bugiarda vanteria del Bayle (2), la decanti.

Egli è un entimema, nel quale tutta la validità delle

(1) Pag. 60. (2) Dictionn. histor. et crit., art. Rufin.

Digitized by Google

conseguenze dipende da una supposta proposizione generale, che implica questi due postulati:

a) Da parte del mondo, possibilità d'una perfezione assoluta, che escluda ogni sorte di male;

b) E da parte dell'ordinatore e governatore del mondo — posto che fosse un ente personale, infinitamente buono, onnipotente ed onnisciente — obligo di non ammettere nel mondo nessuna specie di male.

Ora questi due postulati sono due falsi supposti; e quindi il valore logico di quel raziocinio, che tu reputi il tuo achille, è nullo.

Falso supposto è il primo; poichè la possibilità del male è una condizione della natura stessa di tutte le cose del mondo: natura essenzialmente così limitata da non poter mai raggiungere il sommo grado della perfezione, cioè del bene; onde un qualche grado di bene non può non mancarle. E siccome il male non è altro che la mancanza o privazione del bene; ne segue ancora, che data l'esistenza del mondo, il male in genere, o come suol dirsi, il male metafisico, cioè la limitazione del bene, non solo è possibile, ma necessaria.

Raz. — Fin qui andiamo d'accordo; chè io non ho mai preteso di far dell'uomo un Dio, o di trasnaturare le cose di loro essenza finite e relative, per farle infinite ed assolute. Ma la questione non concerne la possibilità o la necessità del male metafisico, sibbene l'origine e l'esistenza del male, che suol denominarsi fisico e morale, cioè dei dolori e de' vizj, che tormentano ed avviliscono la povera umanità. Ora dallo stato presente di miseria allo stato di perfezione infinita ci corre, per verità, un bel tratto; onde dato pure che una certa dose di male sia inevitabile nel mondo, non ne consegue già che il mondo non potesse o dovesse ordinarsi da un Dio provido e benefico con un sistema di leggi un po' più tolerabile o un po' meno infelice. Qui sta il punto.

Catt. — Anzi qui sta il vizio del tuo famoso razio-

Digitized by Google

cinio. Esso voleva stabilire una repugnanza assoluta fra l'esistenza del male nel mondo e la providenza di Dio. Ed ora invece tu non parli più di repugnanza assoluta, ma solo di relativa; non osi più sostenere, che un ordinamento e governo divino del mondo deve escludere ogni specie di male, ma solo certe specie; e ne riconosci espressamente qualcuna inevitabile, perchè inerente alla natura stessa del mondo. Tu adunque neghi ora il primo postulato, che il tuo raziocinio supponeva, cioè la possibilità d'una perfezione assoluta del mondo, o di un'assoluta esclusione del male dal mondo. Devi quindi negare anche il secondo; poichè se qualche male è necessario, perchè essenziale alla natura delle cose, è un'assurdità l'imporre alla providenza divina un obligo d'impedirlo.

Pertanto il tuo entimema, nella forma in cui lo proponevi, non è un raziocinio apodittico, ma un argumento sofistico, che pe' l tuo assunto non prova, non conclude nulla. E tu stesso, quasi pentito d'averlo vantato di tal tempra, che più si fortifica quanto più si ribatte, ecco che alla prima battuta te lo vedi disfatto e distrutto, e ti senti costretto non solo di rigettare quell'argumento speciale, ma di restringere anche l'assunto generale della tua critica. Non è più questione del mondo, ma dell'umanità; e non del male in genere, ma di quei mali fisici e morali, che sono il tormento e l'avvilimento della vita umana. E poichè l'uomo fa pure parte del mondo, ed è suggetto alle leggi e condizioni universali delle cose create, anche a lui è connaturato il male metafisico, ossia è anch'egli necessariamente limitato nella perfezione di tutto l'essere suo; e però nella sua vita fisica e morale non può giungere mai a possedere la pienezza del bene, o ad essere immune da ogni difetto, da ogni male.

Il costrutto della tua risposta si è dunque, che tu non avresti difficultà ad ammettere la providenza di Dio, se li uomini fossero in generale sani ed onesti, e andassero soltanto esposti a soffrire doloretti che non

Digitized by Google

tormentano, e contrarre viziucci che non avviliscono. Ma siccome la misera umanità è anche afflitta da dolori forti e contaminata da vizj gravi, tu ne inferisci risolutamente, che Dio va sbandito dal governo del mondo. Così, per es., secondo la teodicea del tuo razionalismo, potrebbe stare la Providenza con le febricine che non toccassero i 39 gradi, ma non già coi febroni che passino i 40; co' furti di poche lire, sì, ma co' rubamenti delle milliaja, no!... Stupenda teodicea, in verità, che riduce la dottrina dell'ordinamento e governo del mondo ad un computo del più e del meno da farsi co' l termometro, o con altre misure, e con l'abachino applicato alle statistiche degli ospedali e dei tribunali! È una teodicea molto affine a quella del Leopardi; la quale da un arguto scrittore (il Tomaseo, se non erro) veniva riepilogata in quest'altro entimema, che pare una coda del tuo: — Io son gobbo e malaticcio; dunque Dio non esiste. —

629. *Raz.* — Lascia in pace il povero Leopardi, e pensa a sciogliertì dalle strette del dilemma, con cui si dimostra che i mali dell'umanità sono inconciliabili con la providenza di Dio. Perocchè o Dio può impedire questi mali, ma non vuole; e sarebbe iniquo: o vuole, ma non può; e sarebbe impotente. Dunque... (1).

Catt. — Ed è questo il rincalzo a quell'argumento, che tu dopo il Bayle dichiari avere sfidato tutto l'acume della teologia? quasi che nessun teologo, nessun apologista avesse mai potuto ribatterlo, se non per vie più fortificarlo?

Raz. — Sì, è desso. Ed in effetto, che cosa mai risposero i teologi e li apologisti? Quanto ai mali fisici, risposero che Dio, assolutamente parlando, potea benissimo impedirli; ma che non poteva realmente farlo, avuto riguardo alla natura delle cose ed alle sue leggi ordinarie ed universali: dunque non potea nè meno volerlo (2).

(1) Pag. 61. (2) Pag. 62.

Digitized by Google

Catt. — Qui non è riferita fedelmente la loro risposta. Tu rappresenti, in nome loro, la natura delle cose e le sue leggi come un limite alla potenza di Dio, cioè come se fossero qualche cosa di superiore a lui e indipendente da lui, qualche cosa a cui egli dovesse subordinare l'opera sua. Or di queste assurdità non ne hanno essi mai proferito. La loro risposta si è, che assolutamente parlando, ossia prescindendo dal fatto attuale della creazione, Dio poteva creare il mondo diverso da quel che è; ma posto ch'egli tra li infiniti mondi possibili volle creare questo e non un altro, con questa natura e queste leggi e non con altre; i mali fisici dell'uomo, inquanto son naturali, appartengono all'ordine universale della creazione, e servono quali mezzi al fine supremo che Dio le assegnava.

Dico *inquanto son naturali,* perchè la massima parte dei mali fisici, che tribolano ed abbreviano la vita umana, provengono da cause morali, da colpe di chi li soffre o de'suoi genitori od antenati. È una verità di fatto, già nota ed osservata da secoli e secoli, che vien confermata e generalizzata anche troppo dalla *scienza* moderna con le sue così dette leggi dell'eredità, dell'atavismo, e simili. Ora sciolta la natura dall'imputazione dei mali corporei, che sono effetti non di leggi fisiche, ma di vizj morali, e che comprendono le innumerevoli classi di morbi, onde è travagliata la vita e precipitata la morte della massima parte degli uomini; non rimane più a carico della natura e delle sue leggi se non la classe dei mali fisici, che derivano necessariamente dal male metafisico, cioè dalla limitazione ed imperfezione fatale dell'essere umano. E allora tutte le argumentazioni del razionalismo contro la providenza divina a che mai si riducono? A declamazioni blasfeme, e nulla più. No, non già Dio, ma l'uomo stesso è l'autore dei morbi, che convertono le terre popolate in tante *valli di lacrime,* per non dire in tanti ospedali (1). Che se tutti rispettassero ed adem-

(1) È sentenza di S. Agostino: « Omne malum esse aut pec-

Digitized by Google

piessero quell'ordine, che « un Dio provido e benefico » ha prescritto all'umanità, la nostra vita mortale sarebbe davvero « un po' più tolerabile e un po' meno infelice », e non offrirebbe nè anche un pretesto alle lamentazioni e querele dei sedicenti pessimisti.

Dunque l'argumento del male fisico, nel senso in cui tu lo adoperi, non va realmente distinto da quello del morale: l'uno come l'altro non è opera della natura umana, ma dell'umana volontà.

630. *Raz.* — Ebbene, il nostro dilemma anzichè scapito ne ha vantaggio; perchè il difetto di potere o di volere in Dio riesce più manifesto per l'esistenza del vizio che del dolore. Tant'è, che la risposta degli apologisti vale ancor meno a conciliare la Providenza con quello che con questo. Ed infatti, circa i mali morali rispondono, che Dio potea certamente impedirli senza ledere punto la libertà umana; ma che pure non volle, perchè non era tenuto. Che poi non ci fosse tenuto, lo deducono da ciò che nessun motivo nè per parte nostra, nè per parte sua ve lo poteva obligare. Non per parte dell'uomo....

Catt. — Omettiamo questi motivi particolari; chè nell'esporli a difesa della causa di Dio (quando sia interdetto, come nel caso nostro, il ricorso alla rivelazione), si corre pericolo di scambiarla con la causa di un uomo. È un abbaglio, da cui non seppero abbastanza guardarsi nè anche certi apologisti, i quali per giustificare la bontà, la sapienza, la giustizia divina, ragionano come se si trattasse di una bontà, sapienza, e

catum aut pœnam peccati ». (Op. Imperf. Genes. ad litteram, c. I). Ed il Suarez aggiunge: « Quin potius non solum « malum, quod in ipso homine formaliter est, sed etiam quod « est in rebus irrationalibus vel inanimatis, si in aliquod nocu- « mentum ipsius hominis cedat, ad malum pœnae spectat, non « respectu inferiorum rerum, sed ipsius hominis, propter cujus « culpam infligitur vel permittitur ». Disputat. Metaphys., XI, sect. II, 5.

Digitized by Google

giustizia umana. Si direbbe che ragguaglino le relazioni di Dio con l'uomo a quelle di un principe co' sudditi, di un padre co' figliuoli, di un padrone co' servi; giacchè a provare che in Dio la permissione del male non repugna all'essere buono e sapiente e giusto, argumentano come se fosse da provare, che pur sotto qualche apparenza contraria è buono e sapiente e giusto un principe, un padre, un padrone. Ora un tal ragguaglio di Dio con un uomo è erroneo; e quindi la parità degli argumenti nel patrocinare la providenza di Dio e l'innocenza di un uomo è illusoria. E se l'illusione può non avere inconvenienti ne' sermoni popolari, che mirano ad eccitare sentimenti ed affetti pii nell'animo de' credenti; ne avrebbe certamente e molti e gravi in una controversia apologetica, la quale intendendo a disingannare la mente e convincere la ragione degli increduli, otterrebbe invece l'effetto contrario; perchè porgerebbe loro il destro di gridar più che mai alla repugnanza della fede con la scienza, e d'imputare al dogma cristiano il fallo de' suoi imprudenti difensori.

Stiamo dunque al primo argumento generale: — Dio non volle impedire i mali morali, perchè non era tenuto, ossia perchè nessun motivo lo poteva obligare d'impedirli. — Questa semplice risposta ha il suo fondamento inconcusso in una tesi filosofica, la quale se non basta alla ragione pervertita del razionalista per cessare dalle sue querele, può e dee bastare alla retta ragione del filosofo, che ha in essa un'arma insuperabile per isgominare tutti i sillogismi, entimemi, dilemmi degli accusatori e calunniatori della Providenza. E la tesi è questa, che il concetto stesso di un dovere od obligo di Dio verso dell'uomo è un'assurdità. Il dovere suppone una legge che lo prescrive; e la legge suppone un superiore che ha l'autorità di comandare, ed un inferiore che ha l'obligo di obedire. Quindi l'attribuire a Dio un dovere importa, che v'è una legge a cui Dio è suggetto, ed un'autorità che a Dio è superiore. Ora il concetto d'un Dio dipendente

Digitized by Google

in qualsiasi modo da qualsiasi altra cosa è manifestamente contradittorio ed assurdo; poichè un Dio dipendente vale un Dio che non è *Ens a se,* non è l'Assoluto, non è l'Infinito, non è Dio. Dunque incolpare la Providenza dei mali morali, sai che è? Gli è un negare l'esistenza stessa di Dio, una professione implicita di ateismo.

Anzi mi convien andare con S. Tomaso (1) ancor più oltre. Repugna il subordinare la volontà di Dio non solo a qualsiasi motivo che imponga un obligo, ma a qualsiasi motivo che importi una determinazione. E vuol dire, che la perfezione assoluta di Dio esclude dalla sua volontà non solo ogni motivo obligatorio in ispecie, ma ogni motivo determinante in genere; talchè se al volere di Dio può assegnarsi un *motivo* nel

(1) Summ. Theol., I, q. XIX, a. 5. — « Utrum vuluntatis divinae « sit assignare aliquam causam. — Respondeo dicendum quod « nullo modo voluntas Dei causam habet. Ad cujus evidentiam « considerandum est, quod cum voluntas consequatur intelle- « ctum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis ut « velit, et alicujus intelligentis ut intelligat. In intellectu autem « sic est, quod si seorsum intelligat principium et seorsum con- « clusionem, intelligentia principii est causa scientiae conclu- « sionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclu- « sionem, uno intuitu apprehendens utrumque; in eo scientia « conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia « idem non est causa sui ipsius; sed tamen intelligeret principia « esse causam conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, « circa quam sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut « in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno « actu velit finem, et alio actu ea quae sunt ad finem, velle finem « erit ei causa volendi ea quae sunt ad finem. Sed si uno actu « velit finem et ea quae sunt ad finem, hoc esse non poterit; quia « idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere, « quod ea quae sunt ad finem velit ordinare in finem. Deus autem « sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu « vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam « non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus « in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quae « sunt ad finem. Sed tamen vult ea quae sunt ad finem ordinari « in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc « vult hoc ».

Digitized by Google

senso di *ragione,* nessun motivo gli si può assegnare nel senso di *causa* (1). Perocchè il motivo causale, che determina la volontà nella elezione de' mezzi per conseguire il fine, importa una deliberazione circa l'idoneità e l'efficacia dei mezzi fra cui ha da scegliere, ed una dipendenza della volontà dal motivo per cui si determina all'atto. Ora nè l'una, nè l'altra condizione può ammettersi in Dio.

a) Non la deliberazione; perchè come l'intelletto divino con un solo e stesso atto conosce tutti i principj e le conclusioni possibili, così la divina volontà con un solo e medesimo atto vuole il fine ed i mezzi più atti e sicuri ad ottenerlo. Quindi come repugna all'intelletto divino il ragionare per venir a conoscere il vero, così alla divina volontà repugna il deliberare per determinarsi ad attuare il bene. Il ragionamento è necessario ad un intelletto finito, il quale intuisce naturalmente i principj, ma non le conclusioni,

(1) Come nella Summ. Theol., loc. cit., così nel libro I Cont. Gent., c. LXXXVII, S. Tomaso stabilisce la tesi medesima: « Quod divinae voluntatis nihil potest esse **causa** ». Ma nel capo LXXXVI provava quest'altra tesi: « Quod divinae voluntatis potest **ratio** assignari. — Finis enim est ratio volendi ea « quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tamquam « finem, omnia autem alia tamquam ea quae sunt ad finem. Sua « igitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab « ipso. — Rursus, bonum particulare ordinatur ad bonum totius « sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem ca« dunt aliqua sub divina voluntate, secundum quod se habent « in ordine boni. Relinquitur igitur quod bonum universi sit « ratio quare Deus vult unumquodque bonum particulare in « universo. — Item, supposito quod Deus aliquid velit, sequetur « ex necessitate quod velit ea quae ad illud requiruntur. Quod « autem aliis necessitatem imponit, est ratio quare illud sit. « Ratio igitur quare Deus vult ea quae requiruntur ad unum« quodque, est ut sit illud ad quod requiruntur. Sic igitur pro« cedere possumus in assignando divinae voluntatis rationem: « Deus vult hominem habere rationem, ad hoc ut homo sit; « vult autem hominem esse, ad hoc quod completio universi « sit; vult autem bonum universi esse, ad hoc quod habeat bo« nitatem ipsius ».

Digitized by Google

e non può dedurre dall'universale il particolare o indurre dal particolare l'universale, se non *discorrendo* sinteticamente o analiticamente dal più al men noto, dal chiaro all'oscuro, dal concreto all'astratto... E parimente la deliberazione è necessaria ad una volontà finita, la quale ha un'inclinazione naturale al suo fine, ma libera la scelta dei mezzi, e non può fra i tanti e diversi eleggere i migliori, se non ponderando il loro valore assoluto e relativo, reale ed apparente, spirituale e temporale... Ma la deliberazione ed il ragionamento, che nell'uomo son pregi e perfezioni essenziali, in Dio sarebbero difetti ed imperfezioni repugnanti; perchè attribuirebbero alla natura divina il pensiero ed il volere umano, farebbero di Dio un uomo.

b) E tanto meno la dipendenza. Fra l'essere dipendente e l'essenza divina, l'opposizione è così manifesta, che non ha mestieri di prove. D'altra parte non v'ha dubio che una volontà, la quale si determina all'atto in virtù di un motivo che non sia la sua stessa natura, è suggetta ad una certa dipendenza da quel motivo. Perocchè non opera l'una, se non inquanto è determinata dall'altro. Con la sua determinazione adunque passa dall'essere in potenza all'essere in atto; e l'atto suo sta al motivo che lo determina, come l'effetto alla sua causa, se non totale ed assoluta (che involgerebbe la negazione del libero arbitrio), almanco parziale e relativa. Ma nella natura di Dio, come *atto puro,* non può darsi nessuna specie di potenzialità; e come *atto assoluto,* nessuna specie d'influsso da parte di nessun'altra causa. Dunque il parlare di un motivo, sia obligatorio in ispecie, sia determinante in genere, della volontà di Dio è un assurdità, che torna sempre a trasformare la natura divina in umana, a far di Dio un uomo, cioè a negare la sua providenza e la sua esistenza tutt'insieme.

631. *Raz.* — Ma se la volontà divina è indipendente

Digitized by Google

da ogni motivo causale, ne segue ch'essa opera senza ragione, e che l'atto suo è irrazionale.

Catt. — No, signore, la conseguenza non tiene. Hai già dimenticato la bella e giusta distinzione di S. Tomaso? Altro è *causa*, e altro è *ragione*. E la volontà di Dio, come non può avere la prima, così non può mancare della seconda (1). Perocchè in Dio la volontà s'immedesima con l'intelletto, e l'uno e l'altra con la stessa natura divina; onde di tutto ciò ch'egli vuole, è ragione prossima l'idea esemplare del suo intelletto, che è la stessa verità eterna; e ragione remota la perfezione assoluta della sua essenza, che è la bontà stessa infinita. E però il volere di Dio è eminentemente razionale, appunto perchè non è determinato da altra causa, nè da altro motivo che dal suo beneplacito, vale a dire dall'infinita comprensione del vero e dall'amore infinito del bene.

Raz. — E credi tu che, scartata la *motivazione* della volontà di Dio, possa dirsi finita la nostra questione? Tutt'altro: essa rimane ancora in sustanza qual era; la sola forma è variata. In luogo di cadere su i motivi, per cui un Dio provido e benefico avrebbe dovuto impedire il male; cade su li attributi di Dio, che renderebbero incompatibile la sua providenza con la permissione del male.

Catt. — E quali sono?

Raz. — Quelli stessi che tu suoli più di frequente celebrare: la bontà, la sapienza, la giustizia.

Catt. — E le prove di quanto mi vieni affermando?

(1) Nel luogo già citato, Cont. Gent., lib. I, cap. LXXXVII, dopo d'aver dimostrata la sua tesi, S. Tomaso soggiunge a guisa di corollario: « Per praedicta autem excluditur error quo- « rumdam dicentium omnia procedere a Deo secundum sim- « plicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere. « Quod etiam divinae Scripturae contrariatur, quae Deum per- « hibet, secundum ordinem sapientiae suae omnia fecisse, se- « cundum illud: *Omnia in sapientia fecisti* (Psalm. CIII, 24); « et: *Effudit sapientiam suam super omnia opera sua* (Ec- « cli., I, 10) ».

Digitized by Google

632. *Raz.* — Eccole: **a**) Quanto alla bontà, voi dite che Dio ci ha voluto e fatto un gran bene co'l darci l'esistenza e la ragione e la libertà. Or questi doni sono indegni non solo d'una bontà divina ed infinita, ma anche d'una bontà umana e finitissima. Ponete un padre, che di suo spontaneo e libero volere costituisse la sua famiglia nelle condizioni fisiche e morali dell'umanità passata e presente, quando avrebbe potuto senz'alcun suo danno nè stento liberarla da tante miserie del corpo e dello spirito: e nessuno, che rispetti ancor la coscienza, potrà chiamarlo buono, nessuno potrà astenersi dal qualificarlo crudele e crudelissimo. Dunque un ordine di cose, che non sarebbe compatibile con una bontà umana, voi volete conciliarlo con una bontà divina (1)?

Catt. — E tu vuoi giudicare della bontà divina co'l criterio della bontà umana? e pretendi ch'io ti passi per valido un argumento, che testè dichiaravo illusorio, quantunque l'usassero anche certi apologisti? Anzi il torto tuo è assai meno scusabile e più biasimevole del loro; perchè fra le tante accuse che il razionalismo vien da secoli rinovando e ricantando contro il teismo cristiano, primeggia appunto questa, ch'esso appropria a Dio li attributi dell'uomo, si foggia una natura divina su'l modello dell'umana, e non è altro insomma che una specie di antropomorfismo. Ma ecco che in luogo di emendar l'errore da voi stessi clamorosamente denunciato e condannato in altri, lo mantenete ed aggravate per vostro commodo. O pretendereste voi forse, che passando per le vostre mani l'errore diventasse verità, il paralogismo si tramutasse in dimostrazione? Or bene, quella similitudine del padre di famiglia è così difettosa, che se una conclusione se ne può cavare, è tutto il rovescio della tua. Perocchè, data la differenza infinita che passa fra Dio e l'uomo, se vuolsi argumentare dalla bontà umana alla divina, devesi inferirne non mica un pareggio, ma un contrasto. È

(1) Pag. 63.

Digitized by Google

assurdo il conchiudere come tu fai: — Un buon padre di famiglia non farebbe questo, o farebbe quello; dunque nè anche Dio può far l'uno, o anche Dio dee far l'altro. — Ed è invece necessario di conchiudere inversamente: — La bontà paterna dell'uomo non può far questo, o dovrebbe far quello; dunque la bontà providenziale di Dio può fare l'uno, o non fare l'altro.

Raz. — Ma questa inversione della conseguenza non è forse arbitraria?

Catt. — No, è legitima ed apodittica in piena regola.

Raz. — E come lo provi?

Catt. — Con la prova più diretta ed intima che possa darsi: quella che si ricava dalla differenza essenziale fra Dio e l'uomo, cioè dalla natura stessa delle cose di cui si tratta. E di queste differenze in riguardo al nostro tema mi basti notare le tre seguenti:

I. Il padre è congiunto alla sua famiglia da vincoli morali e sociali, a cui la sua volontà dee sottostare. S'egli ha diritti verso i membri della famiglia, ne hanno anch'essi verso di lui. E se questi hanno doveri con lui, ne ha pure quegli con loro; chè così sopra di loro come sopra di lui v'è un'autorità, la quale prescrive a tutti ed a ciascuno una regola di vita. Ora non havvi nessuna autorità che sia superiore a Dio, e che possa imporgli un vincolo qualsiasi verso chi che sia.

II. La bontà del padre di famiglia sta nel volere e far tutto il bene che dee fare. Ma questo bene è determinato ed ordinato da una legge superiore alla volontà, alla ragione, alla natura dell'uomo. Un'azione non è già buona, perchè egli la fa; ma la fa o dee farla, perchè è buona. Non è dunque lui, non la sua volontà nè la sua ragione, che costituisce il bene in sè e per sè, ma tutto ciò ch'egli vuole e fa intanto è bene, in quanto partecipa del bene in sè e per sè, ossia in quanto si conforma alla legge del bene assoluto. Or questa legge è Dio stesso, il quale è buono *per essentiam*, e non *per participationem*; talchè di lui, e di tutto ciò

Digitized by Google

ch'egli vuole, non solo si può dire: — Lo vuole, perchè è bene; — ma può dirsi ancora: — È bene, perchè lo vuole; — intendendo questa proposizione, non già nel senso che il principio formale del bene sia la sua volontà come tale, quasi che l'essenza del bene fosse in suo arbitrio, e ch'egli avesse potuto o potesse volendo mutare il bene in male o il male in bene; ma bensì in quest'altro senso, che siccome in Dio la volontà s'immedesima con l'intelligenza, ed ambedue con l'essenza stessa di Dio, che è la bontà assoluta; così il suo volere non è mai altro che l'attuazione del suo pensiero, nè altro è il suo pensiero che l'imagine perfetta della sua essenza. Ed in questa imagine, in questo pensiero sono ab eterno preformate e predeterminate le idee, cioè le essenze di tutte le cose; onde l'essenza di ogni cosa ha la sua ragione nell'idea di Dio; sicchè ogni cosa è nella sua natura ciò che è nella mente divina. E però la natura d'ogni cosa è buona, perchè è opera di Dio, cioè fatta com'era voluta, e voluta com'era pensata dall'Ente che è la stessa bontà. Basta dunque il sapere che una cosa è nell'ordine di natura, per potere e dover affermare che è un bene. Potrà darsi che la nostra ragione in certi casi, in molti casi particolari non arrivi a vederlo; ma questa sua ignoranza o insufficienza relativa non può nulla detrarre alla certezza assoluta della tesi generale, che Dio, bontà infinita, non può concepire, nè volere, nè fare altro che il bene. Dunque per rispetto ai mali fisici che sono effetti delle leggi di natura, la retta ragione dee conchiudere: — Sono voluti da Dio; dunque è bene che l'uomo li soffra. — E quanto ai mali morali che son produtti dall'abuso della libertà umana, conchiudere: — Non sono voluti, ma permessi da Dio; dunque è bene, non già che l'uomo li commetta, ma che abbia la facoltà di commetterli (1).

(1) « (Creator) melius judicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere ». S. August., Enchirid., c. XXVII.

Digitized by Google

III. La providenza del padre è particolare, non ha altra cura che il bene della sua famiglia; e perciò egli dee fare quanto sta in lui per preservarla da ogni male. Ma la providenza di Dio abbraccia l'ordine di tutto l'universo; e vuole o permette mali particolari, inquanto sono anch'essi ordinati al bene universale, sono mezzi indirizzati anch'essi al fine ultimo della creazione (1). E quest'ordine providenziale governa tanto il corso della natura in genere, quanto la vita dell'umanità in ispecie. Il razionalismo vorrebbe invece l'uomo immune da ogni male, perchè in quello stato di apatia esso vagheggia l'ideale della perfezione umana. Ed è una delle sue tante illusioni più o meno volontarie; poichè l'abolizione del male porterebbe all'umanità, non un guadagno, ma una perdita di molti beni; non servirebbe a promuovere ed accrescere, sì a scemare ed impedire il suo perfezionamento.

Il quale per lo stato della vita presente consiste nell'acquisto ed esercizio della virtù; onde i gradi del suo avanzamento in perfezione stanno in ragion diretta co'l numero de' suoi abiti virtuosi; talchè l'uomo che

(1) » Aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et « de provisori universali: quia provisor particularis excludit de- « fectum ab eo quod ejus curae subditur, quantum potest; sed « provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo par- « ticulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corrup- « tiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra « naturam particularem, sed tamen sunt de intentione naturae « universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius « vel etiam totius universi. Nam corruptio unius est generatio « alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit « universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam per- « tinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus parti- « cularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si « enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. « Non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; « nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyran- « norum. Unde dicit Augustinus, Enchirid. c. XI: — Deus om- « nipotens nullo modo sineret aliquod malum esse in operibus « suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret « etiam de malo ». S. Thom., Summ. Theol., I, q. XXII, a. 2, ad 2.

Digitized by Google

avesse tutte le virtù sarebbe perfetto. Ora se il razionalismo, in luogo di sbraitare contro i mali della vita umana, attendesse un po' a conoscere anche i suoi beni, ed a studiare le condizioni vere e reali, sotto cui le è dato di perfezionarsi, verrebbe tosto a capire, che con l'abolizione d'ogni male andrebbe insieme distrutta una gran parte, anzi la maggiore e miglior parte dei beni, che fanno la grandezza, la nobiltà, la dignità umana. Tali beni sono le varie specie di virtù. Pàssale in rassegna ad una ad una; e non tarderai a riconoscere, che di molte è condizione formale e diretta l'esistenza del male; poichè officio loro si è di resistergli, combatterlo, dominarlo; onde tolto ogni male, non avrebbero più ragione d'essere; non si potrebbe nè pure concepirne l'idea: per es. la pazienza, la misericordia, la fortezza, la temperanza, la clemenza, la mansuetudine... E molte altre, se è vero che non presuppongono essenzialmente l'esistenza del male, e però possono senza di esso concepirsi ed esercitarsi; non è men vero che in tal caso il loro esercizio sarebbe ristretto nel giro degli atti più communi ed ordinarj, più facili, piacevoli, vulgari; nè potrebbe mai elevarsi a quel grado, a quello splendore di grandezza e sublimità e costanza, che è l'eroismo della virtù e la gloria del virtuoso. Un esempio, che val meglio d'ogni prova, l'abbiamo nella regina stessa delle virtù, nella carità. Se nel mondo non avessero luogo miserie e colpe, se tutti fossero buoni e felici, che sarebbe mai la carità? Una benevolenza naturale, spontanea, che non costerebbe nessuno sforzo, nessuna privazione; un amore quieto, tranquillo, senza passioni nè pene; uno stato abituale di pace, di concordia, di giocondità inalterabile, che sarebbe da annoverarsi non tanto fra le virtù quanto fra i piaceri. Ma dove sarebbero quei prodigj di abnegazione, che opera la carità nel cercare e portare un rimedio, un sollievo a tutte le miserie, a tutte le infermità corporali e spirituali? dove quelle schiere d'eroi, che muojono volontariamente a sè stessi

Digitized by Google

ed al mondo per non vivere più che a servigio, a conforto di quanti soffrono, senz'alcuna differenza tra innocenti e colpevoli, congiunti e stranieri, amici e nemici, o con la sola differenza che i preferiti, i prediletti sieno i più miserabili, i più derelitti?

Un mondo esente dal male sarebbe dunque un mondo senza le opere di carità, che vuol dire senza i frutti del cristianesimo e senza la redenzione di Cristo. Ora se questi non pajono al razionalismo beni tali da giustificare la permissione di quei mali, peggio per lui che giudica del bene e del male con un criterio degno del gregge di Epicuro. Ma chiunque ne' suoi giudizj morali ha per guida il lume naturalmente proprio della ragione e della coscienza umana, non cesserà mai di benedire alla bontà e alla providenza di Dio, il quale se nell'ordine temporaneo della vita umana ha permesso il *male di colpa* (disordine morale), ed ha voluto quindi il *male di pena* (disordine fisico), ha così permesso o voluto (1) solo inquanto e perchè può e deve

(1) La differenza tra il *colere* e la *permissione* di Dio in riguardo al male è ottimamente dichiarata dal Suarez: « Distinguamus « inter malum culpae et pœnae; et rursus in malo culpae di- « stinguamus permissionem ejus ab effectione, seu ab ipsamet « culpa. Malum ergo culpae formaliter et ut tale est (sic enim « loquimur), non solum finalem causam non requirit, verum « etiam recte et ordinate illam habere non potest; quia non « potest directe intendi nisi a depravata voluntate; quia neque « potest intendi ut finis, cum sub ea ratione bonitatem non ha- « beat; neque ut medium, quia non sunt facienda mala ut veniant « bona. Inordinata autem voluntas potest intendere hoc malum, « imo et malitiam ipsam, saltem ut medium, et sub aliqua ap- « parenti et falsa ratione boni, ut, verbi gratia, ad vindictam « de alio sumendam, vel inferendam injuriam ei quem odio « habet, vel aliquid simile. Secus vero est de permissione hu- « jusmodi mali culpae; haec enim ordinate et recte intendi potest « et habere bonum finem, quia ex se mala non est, sed potest « esse bona. Atque hoc modo Deus permittit malum propter « aliquod bonum, tum quia talis permissio ad pulchritudinem « et varietatem universi spectat, ut Dionys. dixit, c. XIV, De « divin. nomin.; tum etiam quia novit Deus ex malis per- « missis, si fiant, multa elicere bona, ut late disserit August.,

Digitized by Google

l'uno non men dell'altro servire all'incremento del bene, all'esaltazione della virtù, al perfezionamento individuale e sociale dell'uomo.

Dunque la tua prima prova è nulla. Fra la providenza di Dio e la sua bontà non v'è alcuna repugnanza. Sono due attributi divini, che non solo non si escludono l'un l'altro, ma si richiamano e si congiungono e s'immedesimano l'uno con l'altro.

Passiamo alla seconda.

633. *Raz.* — **b**) Quanto alla *sapienza*, i panegirici che voi ne fate, non sono un'apologia, ma una satira. Servirsi del male per ottenere il bene, laddove si potrebbe conseguire il bene anche con mezzi buoni; cavare qualche bene da molti mali, quando si sarebbe potuto evitare ogni male ed ottenere un bene maggiore: è un modo di procedere, che in luogo di rivelare una sapienza infinita, accusa una somma stoltezza (1).

Catt. — Come sarebbe ridicola la tracotanza di questo linguaggio, se non fosse così esecrabile!... Voi dunque, signori razionalisti, vi arrogate modestamente l'officio di censori e correttori delle opere divine. E modestamente presumete di farvi maestri di sapienza al creatore. E con sapiente ingenuità ci assicurate, che se fosse toccato a voi di formare ed ordinare il mondo, l'avreste fatto molto migliore; poichè al fine buono avreste sa-

« in Enchir., c. XXVII. Malum autem pœnae non solum quoad « permissionem, sed etiam quoad effectionem potest per se ac « recte intendi propter honestum finem, justam scilicet culpae « vindictam. Et hoc modo hoc malum, ut tale est, potest habere « finalem causam; atque ita Deus intendit mala pœnae, quorum « est auctor. Huc etiam revocari potest malum, quod medici- « nale dici potest, quod interdum infertur ad impediendum majus « malum, ut cum brachium abscinditur ad conservandam vi- « tam; illud enim malum tunc directe intenditur, non tamen « ut finis, sed ut medium; et ita habet tunc suam causam fina- « lem ex intentione operantis. Sic igitur potest bonum non tantum « apparens, sed etiam verum, esse causa finalis alicujus mali ». Disput. Metaphys., XI, sect. III, 5.

(1) Pag. 64.

Digitized by Google

puto adattare anche buoni mezzi, cioè ottenere un bene maggiore senza intervento di nessun male. Orsù, qual è il fine, quali sono i mezzi che la vostra sapienza sopradivina avrebbe assegnato al mondo per farlo più buono e più bello di quel che è? Sono quelli senza dubio, che voi proponete e propugnate nelle vostre teorie anticristiane; e non occorre gran tempo nè molto studio a ricapitolare le une e li altri.

Voi negate anzitutto come cose impossibili o eliminate come cose imaginarie l'esistenza e la providenza di Dio, la spiritualità e l'immortalità dell'anima; negate quindi o eliminate ogni vita futura dell'uomo, e circoscrivete tutto l'essere suo nella vita presente. Fine ultimo dell'uomo è dunque la felicità, che può godersi in questo mondo. Ma nel vostro sistema l'uomo differisce solo di grado, e non già di essenza, dall'animale; e l'ente fittizio che si chiama vulgarmente, abusivamente anima, è così nell'uomo come nel bruto un produtto o un risultato del suo organismo; e per conseguente tutta la vita così detta psichica (mentale e morale), che pare propria dell'uno, non è altro che una forma superiore della vita sensitiva, che è commune anche all'altro. Quindi la vita umana consiste tutta nelle varie funzioni psicologiche del senso, le quali poi derivano dalle diverse modificazioni fisiologiche del sistema nervoso e muscolare, che sono infine determinate dalle moltiplici impressioni di cause e forze tutte fisiche e materiali. Dunque la felicità, in cui riponete l'ultimo fine dell'uomo, consiste nel soddisfare il più ed il meglio possibile a tutte le tendenze, inclinazioni, passioni naturali del senso, cioè nella maggior somma possibile di piaceri e godimenti sensuali. Ora in questo concetto dell'uomo e della natura umana non ha più luogo veruna differenza specifica tra l'ordine fisico e l'ordine morale della vita, ossia quel che dicesi communemente atto o bene morale, non è altro che una forma particolare, un grado superiore dell'attività fisica, la sola che realmente esista ed operi

Digitized by Google

nell'universo Quindi è pure annullata ogni differenza specifica tra male fisico e mal morale. Come il bene, così il male è d'un genere solo: è tutto sensibile e corporeo; e come quello sta nel piacere, così questo nel dolore. Ma la natura del fine determina quella dei mezzi. Stabilito adunque il fine della vita umana in una felicità sensuale, i mezzi atti a conseguirlo sono tutti propriamente compresi nella tua formula: evitare ogni male, cioè tutto quanto si oppone all'appagamento dei bisogni e degli appetiti sensitivi, ossia corporei.

Tal è la sapienza, che voi sovraponete a quella del Creatore. Egli diede all'uomo un'anima spirituale ed immortale; gli prefisse a fine ultimo di sua vita il sommo bene, la beatitudine eterna, da godersi in cielo nella fruizione di Dio stesso, ma da meritarsi in questa terra mediante il buon uso della sua ragione e della sua libertà, fuggendo il male, facendo il bene, e sopportando con religiosa fortezza le miserie e le pene di questa vita, che al virtuoso tornano occasioni e prove di merito per l'altra. Ecco l'opera di Dio, che voi chiamate stoltezza.

Vediamo un po' quale sarebbe stata l'opera del razionalismo, che dovrebbesi appellare sapienza. Voi avreste dato all'uomo un'anima tutta sensitiva e mortale, come quella de' bruti. Ultimo fine della sua vita una felicità terrestre e sensuale, come quello de' bruti. Unica legge de' suoi costumi l'appetito naturale, come quella de' bruti. Criterio unico de' suoi atti il piacere, come quello de' bruti. E fin qui la sapienza del razionalismo per fabricare un mondo più perfetto del nostro non avrebbe saputo far altro che mutilarlo, e quasi decapitarlo, escludendone l'uomo; giacchè l'uomo racconciato a modo vostro, spogliato d'ogni vita spirituale e morale, non sarebbe più uomo, non costituirebbe più un regno umano, ma apparterrebbe ad una classe del regno animale.

Raz. — Avremmo però fatto ancora qualche cosa di più e di meglio, qualche cosa che avrebbe conferito al nostro mondo una perfezione assai maggiore.

Digitized by Google

Catt. — Cioè?

Raz. — La povera umanità avrebbe ignorato che cosa sia colpa e che cosa sia dolore, poichè sarebbe stata esente da ogni male.

Catt. — Ed avreste fatto alla povera umanità un gran regalo! un regalo propriamente degno del vostro arcisapiente sistema! Per esimerla da ogni male l'avreste privata d'ogni bene.

Raz. — Che paradosso!

Catt. — È la conclusione esatta, evidente delle vostre teorie. Il bene proprio dell'umanità, quello che la distingue essenzialmente dal regno animale, e l'adorna di una dignità senza pari nel mondo, è il bene morale, è la virtù, di cui non è capace se non un suggetto dotato di mente spirituale e di volontà libera. Ma voi fate dell'uomo un suggetto meramente sensitivo; non ammettete nella sua natura, nella sua vita nulla di sovrasensibile; negate la spiritualità del suo pensiero e la libertà del suo volere; abolite la moralità degli atti umani, sottoponendoli al mecanismo de' fenomeni fisici: dunque preservando la vostra umanità dal male, non le avreste lasciata nè anche la possibilità di concepire il bene morale. L'idea e la parola di virtù non sarebbero mai potute entrare nel pensiero e nel linguaggio umano. Or fra questa umanità ipotetica vagheggiata dai razionalisti, e l'umanità reale creata da Dio, l'uomo che non abbia rinunciato al titolo di animale ragionevole, giudica sapiente l'opera di Dio, e stolta la presunzione del razionalismo.

Ed il suo giudizio, oltre le ragioni fin qui arrecate, si fonda in un'altra più generale e quasi *a priori*, che basta per sè sola a sventare tutte le vostre objezioni. Eccola: Che la sapienza sia un attributo essenziale di Dio, non solo si dimostra dall'ordine ammirabile ch'egli ha stabilito nell'universo, ma si deduce per via di evidente corollario dalla dimostrazione metafisica della sua esistenza, come Ente *a se*, necessario, infinito, eterno, immutabile, perfettissimo: esi-

Digitized by Google

stenza assolutamente presupposta, in virtù del principio di causalità, dall'essere *ab alio,* contingente, finito, temporaneo, mutabile, imperfetto del mondo e di ogni sua parte. Dunque è essenziale a Dio la sapienza, poichè è una perfezione; e se gli mancasse, non sarebbe più l'Ente perfettissimo, non sarebbe Dio. E la sua sapienza è infinita, perchè essendo infinita la sua perfezione, dev'esser pure infinito ogni suo attributo Se avesse un limite, un difetto la sua sapienza, sarebbe limitata, deficiente la sua perfezione; ed egli non sarebbe più l'Ente infinito, l'Assoluto, non sarebbe Dio. Dunque dalla dimostrazione metafisica dell'esistenza di Dio ne viene di conseguenza rigorosamente apodittica, che è suo attributo essenziale la sapienza perfetta, cioè infinita; vale a dire ch'egli non solo è sapiente, ma è la sapienza stessa; e che quindi nelle opere sue non può esistere nulla senza una ragione sapientissima della sua esistenza. Questa ragione in molti casi potrà rimanerci occulta; ma siamo così certi che vi è, come siam certi che vi è Dio: l'una certezza è fondata nella stessa dimostrazione di rigor matematico, in cui si fonda l'altra. Non può dunque negare la sapienza dell'ordine che governa il mondo, se non chi nega l'esistenza di Dio. Ma chiunque la tiene per dimostrata in piena regola, a tutte le difficultà che vengano mosse contro della providenza divina, egli ha da opporre una risposta che le tronca d'un colpo: — Il mondo è opera di Dio, cioè d'una sapienza infinita: dunque non v'è e non avvien nulla nel mondo, che non abbia la sua ragione d'essere, ed una ragione degna della sapienza divina. —

Vi ha bensì nel mondo cose, che a noi pajono senza ragione o contro ragione; ma il fatto di queste apparenze non esclude punto, anzi conferma la sapienza infinita della creazione. Ed invero, se di tutto il creato fossero da noi conosciute o conoscibili le ragioni (cause efficienti e finali, elementi e forme sustanziali, principj costitutivi dell'essenza, leggi e condizioni dell'esistenza,

Digitized by Google

dell'azione e passione d'ogni cosa), la mente del creatore non apparirebbe punto superiore a quella dell'uomo; e nel mondo non si manifesterebbe se non l'opera di un'intelligenza finita, perchè adeguata all'intelligenza umana. Ma data l'esistenza di cose, che la nostra ragione non sa spiegare nè può capire, la conseguenza che ne viene chiara e lampante si è, che dunque la creazione del mondo è opera d'una ragione sovrumana, d'una sapienza infinita, di cui l'uomo con tutta la sua scienza giunge a scoprire certi vestigj nella natura e in alcune sue leggi, mentre tante altre e le più intime e le supreme restano per lui e resteranno misteri. E questi misteri, che sembrano al razionalismo contrarj alla ragione, perchè hanno una ragione d'essere superiore alla sua; sono invece, agli occhi di chiunque non facia servire la scienza a passioni settarie, la prova più manifesta e irrefragabile della sapienza infinita, che ha costituito ed ordinato l'universo: ordine e costituzione, in cui riconosce ed ammira ed adora quasi un'ombra della mente divina, appunto perchè incomprensibile alla mente umana.

Dunque la tua seconda prova fa con la prima il pajo: l'attributo della *sapienza,* come quello della *bontà,* non è in opposizione, ma in perfetta armonia con la providenza divina. Veniamo alla terza.

634. *Raz.* — c) Quanto poi alla *giustizia,* le querele del razionalismo sono così gravi e così ben fondate, che dee tornarti assai più malagevole, per non dire impossibile, la difesa. Il nostro atto d'accusa muove da un principio, che è una verità d'immediata evidenza: Una giustizia che punisce in altri il male, di cui è dessa la prima origine e la principal cagione, è una superlativa iniquità. Ora chi ha dato all'uomo una libertà così facile ad essere abusata? E chi gli ha negato quei soccorsi, che avrebbero potuto scamparlo sicuramente da ogni abuso, e senza punto nuo-

Digitized by Google

cere al suo esercizio? Non è forse il vostro Dio? Quand'egli adunque punisce l'uomo, perchè ha peccato, lo punisce perchè non ebbe quello ch'ei non volle dargli, o non fece quello che da sè non potea fare. E questa per voi è giustizia (1)?

Catt. — Ed è questa per te la dottrina cristiana? Non mi fermerò a rilevare la schifosità del tuo linguaggio in vitupero di dogmi e misteri sacrosanti: è stile indegno di una critica, che presume di parlare in nome della filosofia e della scienza. Ma la malvagità della forma è almen compensata dalla bontà della sustanza? Tutt'altro. Con due brevi e maligne interrogazioni ti credi d'aver abbattuta, annichilata la credenza cattolica intorno ai *soccorsi,* cioè alle grazie che Dio decreta di dare o negare all'uomo; e non ti vergogni d'inferirne, che la giustizia di Dio come l'intende e l'insegna la Chiesa, non è giustizia, ma *iniquità!* Or bene, a rintuzzare la petulanza e chiarire la vanità della tua argumentazione non occorrono molti e lunghi ragionamenti; bastano due semplici avvertenze:

I. La materia della grazia è d'ordine sovranaturale, è dottrina rivelata che appartiene tutta alla teologia dogmatica. Esce dunque dal campo di una controversia filosofica, quale vuol essere la nostra. Se io mi facessi ad incalzarti nella tua scappata, dovrei qui recitarti una gran parte del trattato teologico *De gratia,* dove alle tue interrogazioni è data la risposta che si conviene. E se tu vuoi saperla, consulta un corso di teologia cattolica; e vedrai che *iniquità* sia la *giustizia* della tua critica.

II. Non è però d'uopo di ricorrere agli argumenti speciali e diretti della teologia per castigare l'empietà della tua objezione: è più che sufficiente l'argumento generale ed indiretto, che può opporti anche la filosofia più strettamente razionale. Eccolo: Dalla dimo-

(1) Pag. 64.

Digitized by Google

strazione dell'esistenza di Dio come Ente necessario, infinito, eterno, perfettissimo... si deduce per una serie di rigorosi corollarj, ch'egli è la verità stessa e la bontà e la sapienza e la giustizia assoluta. Dunque è impossibile ch'egli punisca chi non è reo; dunque nessuno può esser da lui punito, se non perchè lo merita ed inquanto lo merita. Quali che sieno pertanto le difficultà, che la ragione può incontrare nel dogma della grazia (forse il più arcanamente misterioso fra li articoli della fede cristiana), v'ha qui un criterio così certo ed evidente per la filosofia come per la teologia, che basta a troncarle tutte. Dio non può punire se non la colpa. Ma la colpa suppone la violazione di un dovere; ed il dovere suppone il potere di liberamente adempirlo, o no. Dunque nessuno è punito da Dio se non per propria colpa (1); perchè ha fatto ciò che non dovea fare, e che potea non fare. E se v'è cosa al mondo, di cui la ragione umana (la ragione che è guidata dal suo lume naturale, e non quella che è accecata dallo spirito settario) abbia certezza assoluta, si è questa: che dinanzi a Dio nessun reo potrà giammai osare di domandargli ragione degli atti suoi (2); a nessuno potrà mai venir su le labra, nè cader in mente la perfida rampogna, onde il tuo razionalismo insulta ora satanicamente a Dio: — Voi punite in me la colpa vostra; mi punite perchè non ebbi quello che non voleste darmi, o non feci quello che da per me non potea fare. — Ma tutti quanti i condannati al tribunale di Dio, dal primo all'ultimo, e più e sopra di tutti i tuoi razionalisti (se avranno la sciagura di affrontarlo impenitenti), saran costretti dalla coscienza implacabile, irremissibile della propria colpa a confessare disperatamente in perpetuo:

(1) « Sub Deo justo miser esse quispiam, nisi mereatur, non « potest ». S. AUGUST., Op. Imperf. contra Julianum, c. 39.

(2) « *Quis est qui audeat dicere, quare sic* (Deus) *fecerit?* » REG., XVI, 10. — « *Vel quis dicere potest* (Deo): *Cur ita facis?* IOB, IX, 12.

Digitized by Google

Merito hæc patimur, quia peccavimus (1); — *Justus es, Domine, et rectum judicium tuum* (2).

635. *Raz.* — Non è però questo l'argumento, a cui sogliono appigliarsi li apologisti ed i teologi per isbrigarsi dalla nostra objezione. Essi ci replicano, che Dio non deve nulla a nessuno, ed a nessuno fa dunque torto, se nega all'uomo ciò che non gli deve (3).

Catt. — E non ti pare una replica perentoria?

Raz. — No, mi pare anzi un'altra scusa, che è un'ignominia per chi la propone e per chi l'accetta (4).

Catt. — Un'ignominia! niente meno!

Raz. — Se voi avete due giustizie diverse, una umana ed una divina, allora è inutile ed impossibile ogni discussione; chè non potremmo intenderci mai. Ma se la giustizia è una ed eguale per tutti, allora, sì signori, Dio è tenuto per giustizia rigorosa a sottrarre l'uomo dalla colpa, e quindi dalla pena. Egli era libero, se volete, di entrare o no in rapporti con l'uomo avanti che gli avesse dato l'esistenza; ma dacchè ha voluto dargliela di suo pieno e puro arbitrio, ha contratto con lui de' rapporti, che la legge di giustizia determina (5).

Catt. — Prima di andar oltre ho da ammonirti, che già si ritorce contro di te l'accusa da te mossa contro di noi. Sei tu che rendi davvero « inutile ed impossibile ogni discussione » con quel tuo postulato, che mette a pari Dio con l'uomo. Tutta la forza della tua argumentazione sta nella massima, che « la giustizia è una ed eguale per tutti », prendendo questa *unità* ed *eguaglianza* in senso così assoluto da escludere ogni differenza, ogni distinzione fra l'uomo e Dio, e da supporre una « legge di giustizia », che è anteriore e superiore tanto a Dio quanto all'uomo, ed a cui è

(1) Genes., XLII, 21. (2) Psalm. CXVIII, 137.
(3) Pag. 64. (4) Ibid. (5) Pag. 64-65.

Digitized by Google

suggetto Dio non men dell'uomo. Ora un Dio, che ha commune con l'uomo una legge, la quale obliga egualmente l'uno e l'altro, e dalla quale però dipendono egualmente ambidue, è un Dio umano, un Dio che non è Dio, ma uomo. Domandando adunque che ti sia concesso il principio della « giustizia una ed eguale per tutti », cioè per li uomini insieme e per Dio, tu domandi in realtà che la nostra controversia prenda le mosse da questa bellezza di supposto: — Dio è un uomo. — A tal patto va pur, se ti piace, a tenere discussioni co' tuoi razionalisti, ma lascia stare i teologi; chè ti manderebbero ad imparare, oltre un po' di buona dialettica, anche un po' di buona creanza.

Raz. — E che! non si può dunque più parlare di giustizia nelle relazioni dell'uomo con Dio?

Catt. — Nel senso tuo, no e poi no. La giustizia come tu l'intendi, cioè come principio e criterio dell'ordine giuridico che costituisce e mantiene li uomini in società, determina i diritti e i doveri o fra governati e governati, prescrivendo a tutti di dare a ciascuno il suo (giustizia commutativa), o fra governanti e governati, prescrivendo agli uni di regolare li onori secondo il diritto, e li oneri secondo il dovere degli altri (giustizia distributiva). Ora è un'assurdità l'applicare a Dio la legge di giustizia nella prima sua forma; perchè la giustizia commutativa presuppone fra i socj l'eguaglianza di natura, fondamento dell'eguaglianza dei diritti e doveri sociali. Ma Dio, che che sogni o vaneggi il tuo razionalismo, non è certamente della stessa natura dell'uomo. E non gli è nemmeno applicabile la legge di giustizia nella seconda sua forma; sì perchè la giustizia distributiva, che si concreta nella gerarchia sociale, non esclude, ma anzi richiede l'eguaglianza naturale dei socj; e sì perchè, se il suddito non ha soltanto doveri verso del superiore, ma anche diritti, il superiore non ha verso del suddito unicamente diritti, ma anche doveri, inquantochè il superiore non altrimenti del suddito non puó esercitare l'officio suo

Digitized by Google

come gli pare e piace, ma deve adempirlo conformando la propria autorità ad un'autorità suprema, di cui anch'egli è suddito, e da cui ha origine e forza, ma insieme regola e freno ogni suo potere. Ora, torniamo a ripeterlo, Dio non può essere suggetto a nessuna autorità sovrastante alla sua, poichè sopra di lui non v'è, nè può esservi nulla. È dunque assurda la supposizione d'una legge qualsiasi, a cui egli debba obedire nelle sue relazioni con l'uomo, e da cui gli venga ingiunto o vietato qualche cosa nel suo governo del mondo.

636. *Raz.* — Vuol dire che Dio nel reggere le sorti del mondo in generale ed in particolare dell'uomo, nel distribuire fra le sue creature le doti dello spirito e del corpo, gradi più alti o più bassi, beni maggiori e minori, stati più o meno prosperi, ecc. procede senz'alcuna legge, senz'alcun riguardo a diritti e doveri.

Catt. — Vuol dire, invece, che Dio procede nelle opere sue, non già senza legge alcuna, cioè in modo arbitrario, e quasi a vanvera ed a capriccio, ma soltanto senz'alcuna legge che stia fuori e sopra di lui, e comandi alla sua ragione ed alla sua volontà. Dio ha in sè stesso la legge d'ogni suo atto; egli è legge a sè stesso; perchè tutto quanto egli vuole e fa, è determinato dalla sua ragione eterna, che è la legge d'ogni legge (1), la norma d'ogni giustizia, è l'essenza stessa di Dio. Quindi la providenza divina può dirsi una giustizia distributiva, ma in senso assoluto, e non già relativo:

a) Giustizia verso del mondo in generale, in-

(1) « Cum bonum intellectus sit objectum voluntatis, impossi-
« bile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae
« quidem est sicut lex justitiae, secundum quam ejus voluntas
« recta et justa est. Unde quod secundum suam voluntatem fa-
« cit, juste facit; sicut et nos quod secundum legem facimus,
« juste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicujus supe-
« rioris, Deus autem sibi ipsi est lex ». S. Thom., I, q. XXI, a. 1, ad 2.

Digitized by Google

quanto Dio ad ogni cosa dà quel che le è dovuto secondo la sua natura e condizione; ma quel che è dovuto ad ogni cosa, è appunto quel che la sapienza di Dio le assegnava nell'ordinamento dell'universo. Così Dio dà il dovuto a tutti senza esser debitore di nessuno; poichè ciò ch'egli dà alle sue creature, non lo deve a loro se non inquanto lo deve a sè, cioè all'ordine prestabilito dalla sua sapienza (1).

b) E giustizia in particolare verso dell'uomo, inquanto Dio è il giudice supremo dei vivi e dei morti, che retribuisce ognuno, in questa vita o nell'altra, secondo i suoi meriti (2). Ed il giudizio divino non è come quello de' giudici umani, l'applicazione d'una legge, a cui l'autorità sovrana li obliga di attenersi e conformarsi; ma è la sentenza autonoma dello stesso legislatore primo e sommo, che giudica e l'osservanza e la violazione de' suoi comandamenti; giudica i go-

(1) « Unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum « alicujus quod ad ipsum ordinatur. — In nomine ergo debiti im- « portatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicujus ad « quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. « Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut « partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et « unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata « ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest du- « pliciter in operatione divina. Aut secundum quod aliquid de- « betur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatae: et « utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, « ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, « et quod ipsius bonitatem manifestat. Et secundum hoc justitia « Dei respicit decentiam ipsius, secundum quod reddit sibi quod « sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae quod habeat « id, quod ad ipsam ordinatur: sicut homini quod habeat manus, « et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur « justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum « rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet « ex primo; quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum « ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus « hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor; « quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum ». S. Thom., ib., ad 3.

(2) « *Reddes unicuique juxta opera sua.* » Psalm. LXI, 11.

Digitized by Google

vernanti e le loro leggi, anche i giudici e le loro giustizie, e dà ad ognuno il premio o la pena, che con le sue opere s'è meritato.

Non solo adunque Dio « era libero di entrare, o no, in rapporti con l'uomo » prima di crearlo, ma creandolo non v'era « legge di giustizia », che potesse imporgli qualche obligo verso di lui; nè Dio assumeva con lui altri rapporti che quelli predeterminati dalla sua bontà e sapienza infinita. Com'egli trasse liberamente l'uomo dal nulla all'essere, così liberamente gli diede quel modo d'essere a preferenza d'ogni altro; onde in Dio solo, nel suo volere sta tutta la ragione tanto della nostra esistenza, quanto della nostra natura. L'uomo da per sè stesso era ed è nulla, non aveva e non ha nulla; ma esiste perchè Dio l'ha voluto, ed è tale nella sua specie quale Dio l'ha voluto. Quando adunque il razionalismo tira in campo una « legge di giustizia », in virtù della quale l'umanità abbia il diritto di muover accuse e querele contro a Dio, e di rinfacciargli che ha mancato a' suoi oblighi verso di lei, e le ha negato beni che eranle dovuti, e l'ha caricata di mali che non si meritava... allora la sofistica tocca la demenza.

Raz. — Demenza! sofistica! Ma insomma non è egli verissimo e certissimo, che avendo Dio voluto dare all'uomo l'esistenza di suo puro e pieno arbitrio, ha contratto con lui de' rapporti, che la legge di giustizia determina e sancisce? rapporti che obligano strettamente ambedue le parti, e quella di esse che li ha voluti instituire, più strettamente ancora di quella che deve sopportarli? In questi rapporti dell'uomo con Dio la legge di giustizia richiede adunque un'applicazione più rigorosa a Dio che non all'uomo; poichè il patto non venne egualmente accettato da ambidue, ma Dio lo impose all'uomo senza che questi fosse in grado di dire se gli piaceva, se intendeva stringerlo o rifiutarlo (1).

(1) Pag. 68.

Digitized by Google

Catt. — Dio adunque non doveva crear l'uomo, se prima non aveva il suo consenso; cioè prima di trarre l'uomo dal nulla dovea domandargli: — Ti piace, sì o no, di uscire dal nulla per venire all'esistenza? — E quando l'uomo, ch'era nulla, gli avesse risposto: — Alle tali condizioni sì, ma alle tali altre no; — toccava a Dio di vedere se il patto gli conveniva; e qualora, fatti bene i suoi conti, l'avesse trovato accettabile, dovea replicare all'uomo, ch'era nulla: — Accetto; — ed allora, soltanto allora egli avrebbe avuto il diritto di mandar ad effetto la creazione. Se non che l'impresa era suggetta a qualche piccola difficultà. L'uomo ch'era nulla, come avrebbe mai potuto udire una domanda e dare una risposta? Occorreva dunque che Dio lo creasse prima di crearlo, cioè lo mettesse in grado di parlare prima d'avergli dato l'essere; insomma lo facesse esistere prima d'esistere. Cosa impossibile, assurda anche per te, voglio credere; e tuttavia per te necessaria: altrimenti a chi avrebbe Dio rivolta la sua domanda? Al nulla. E da chi avrebbe attesa la risposta? Dal nulla. Oh! l'avrebbe indarno attesa un bel pezzo! e indarno l'attenderebbe ancora per tutti i secoli dei secoli... Queste sono fantasticherie ridicole, e non argumentazioni filosofiche.

Prima della creazione l'uomo non esisteva; dunque Dio non era verso di lui e non poteva esser tenuto a nulla di nulla. Soltanto verso di sè stesso poteva esser tenuto a qualche cosa. Posto che la divina sapienza aveva assegnato all'uomo il suo fine, avrebbe contradetto a sè medesima, quando non lo avesse anche proveduto dei mezzi per conseguirlo. Bisogna dunque vedere a qual fine abbia Dio destinato l'uomo, per conoscere se sieno, o no, convenienti i mezzi di cui l'ha fornito. Tu senz'altro decidi e decreti, che questi mezzi dovevano essere tali da condurlo al suo fine « con la maggior possibile sicurezza e facilità e diletto ». Ora questa sentenza circa i mezzi presuppone quest'altra circa il fine: — La destinazione della vita

Digitized by Google

umana è il termine di una cuccagna, di un carnevalone universale. — Solo in questa ipotesi epicurea sarebbe lecito presumere, che la vita dell'uomo, dalla nascita alla morte, fosse tutta sicura e facile e dilettevole. Ma chi t'ha detto che sia questo il fine, per cui Dio ha creato l'uomo?

Raz. — Chi me l'ha detto? E non lo sai meglio di me? sono i tuoi teologi, i quali ci ripetono continuamente, che questo fine è la felicità. Dio era dunque obligato a far tutto quanto stava in lui per rendere l'uomo felice (1).

Catt. — Qui non è riferita, ma travisata la dottrina cristiana. La quale insegna bensì che fine dell'uomo è la felicità, ma una felicità da godersi nella vita futura, dopo d'averla meritata nella presente. Ed i mezzi per meritarla sono le virtù; e le virtù non sono divertimenti, ma combattimenti, in cui la vittoria è per lo più molto ardua e faticosa, nè divien sicura se non mercè di sacrifizj e travagli e patimenti, sostenuti con una costanza che tien dell'eroismo Ora, quel che Dio dovea fare, non già per obligo verso dell'uomo, bensì per adempimento del suo proprio volere, non ha mancato di farlo. I mezzi necessarj all'uomo per giungere al suo fine li ha dati a tutti; e coloro che non ne profittano, perchè antepongono i vili piaceri del vizio alle nobili lotte della virtù, imputino a sè stessi, e non a Dio, i mali che si tirano addosso in questa vita, e quelli infinitamente maggiori a cui vanno incontro nell'altra.

Raz. — Non vorrai tuttavia negarmi che il dolore e la colpa sono due condizioni, che intrinsecamente repugnano ad uno stato di felicità. Ma Dio poteva eliminarle: dunque a tutto rigore di giustizia egli era tenuto a costituire l'uomo esente da colpa e da dolore per farlo felice. Ma non ha voluto; dunque fu ingiusto ed iniquo. Ma un Dio iniquo ed ingiusto è un assurdo; dunque... (2).

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

Catt. — Di codesti sonori e solenni *dunque* sapiamo ormai che conto farne. Servono di maschera sillogistica a premesse, che non han nessuna forza dimostrativa. Dolore e colpa repugnano senza dubio al possesso finale della felicità nella vita eterna; ma quanto ai mezzi da meritarsela nella vita temporanea, passa fra colpa e dolore una differenza grandissima, che tu mostri di non aver mai saputo o voluto avvertire. Ed è questa, che la repugnanza da te denunciata cade su la prima, e non già su'l secondo. La colpa no, non può stare fra i mezzi d'acquistar merito, perchè non può mai essere un esercizio di virtù; ma il dolore sì, può divenir meritorio, perchè può dar occasione e materia a molti atti ed abiti virtuosissimi.

Che poi Dio potesse (di potenza assoluta, antecedente all'atto creativo) eliminare dal mondo futuro ogni colpa e dolore, è vero; ma che vi fosse « tenuto a tutto rigore di giustizia », è un assurdo: te l'ho dimostrato a tutto rigore di logica e di metafisica. E poichè Dio non ha voluto, che conseguenza ne viene? Non quella tua, ancor più stolta che empia: — Dunque Dio fu ingiusto ed iniquo; — ma quest'altra, non meno legitima in filosofia che in teologia: — Dunque la permissione della colpa e del dolore non è punto repugnante, ma pienamente conforme alla legge di giustizia; perchè è una condizione dell'ordine, che Dio ha stabilito nel mondo. E quest'ordine è il mezzo più conveniente al fine della sua creazione; perchè è la sapienza stessa che adattò l'uno all'altro. —

Così torniamo ancora e sempre alla conclusione stessa, a cui già più volte la più pura e severa dialettica ci ha condutti: O negare l'esistenza di Dio, o riconoscere, non ostante qualsiasi apparenza contraria o difficultà insolubile, che nelle opere sue non v'è nè può esservi nulla di men che degno d'una bontà, sapienza, giustizia assoluta.

637. *Raz.* — Ma la tua conclusione non corre così

Digitized by Google

liscia come tu credi; e trova ancor un inciampo più rovinoso d'ogni altro nell'ultimo ripiego, a cui li apologisti s'appigliano per salvare la loro teorica della Providenza (1).

Catt. — Purchè non sieno anche qui da mutare le parti...

Raz. — Che sarebbe a dire?

Catt. — Che l'inciampo vi sia per te, e non già per loro.

Raz. — Vedremo. Ecco intanto la loro scappatoja: — Lo stato presente di miserie, dicon essi, non è quello in cui Dio pose per suo libero decreto l'uomo. Ei l'avea creato felice e perfetto di corpo e di spirito, cioè scevro di ogni infermità fisica e morale; ma è l'uomo che per colpa sua ha perduto la felicità e la perfezione, e s'è tirato addosso tutto il diluvio di mali, che adesso l'opprime. Dolgasi adunque di sè stesso, e non bestemii la bontà, la sapienza, la giustizia del suo fattore (2).

Catt. — E tu chiami scappatoja una risposta, che dà il colpo di grazia al tuo razionalismo?

Raz. — Lo dà invece alla tua teologia. Lasciamo stare la questione o la favola del peccato originale...

Catt. — Già s'intende, che per voi sono favole anche le verità più certe ed evidenti, qualora non sieno di vostro gusto.

Raz. — No, non è questione di gusto, ma di raziocinio. Con questo appello alla felicità dell'uomo primitivo che fate voi? Riconoscete anche voi, che il concetto d'un Dio buono e sapiente e giusto esclude dalla sua creazione il male fisico e morale, che al presente tribola e travaglia l'umanità: dunque l'argumento, che voi traete dall'ordine attuale del mondo per farci credere alla providenza del vostro Dio, è condannato da voi stessi come sofistico e nullo (3). E riconoscete altresì.....

Catt. — Adagio, avanti di passare al secondo punto

(1) Ibid. (2) Pag. 65-66. (3) Pag. 66.

Digitized by Google

sbrighiamoci del primo. Non è vero che li apologisti, allegando la felicità dell'uomo primitivo, riconoscano l'esclusione da te pretesa. Riconoscono semplicemente nel fatto, che ci viene annunziato dalla rivelazione, un documento prezioso della somma bontà di Dio verso dell'uomo; ma non vi scorgono nè pur l'ombra di una repugnanza con la permissione del male. Anzi, tutto all'opposto, ci vedono manifesta una conferma della loro dottrina, ed una condanna della tua. Perocchè nè anche in quello stato di felicità l'uomo era impeccabile: tant'è che ha peccato. Dunque dal fatto che l'uomo primitivo era felice, non ne segue punto che « il concetto d'un Dio buono e sapiente e giusto escluda « dalla sua creazione » ogni male; poichè il fatto stesso attesta, che il male non era assolutamente escluso nè pure dal paradiso terrestre.

Tu inoltre dimentichi o trascuri un'altra cosa, che nella nostra questione conviene sempre aver presente: ed è, che l'opera della creazione comprende non soltanto il cominciamento dell'esistenza del mondo, ma tutto l'ordine della sua durata successiva. L'atto con cui Dio conserva e regge il mondo, è l'atto stesso con cui l'ha creato. Pertanto il concetto della creazione dell'uomo non si restringe all'uomo primitivo ed alla sua condizione originale, ma si estende a tutta l'umanità ed a tutte le sue condizioni posteriori; e per conseguente fra queste e quella non può darsi mai opposizione contradittoria, dacchè tanto l'una quanto le altre furono ordinate ab eterno da Dio con un solo e stesso atto semplicissimo. È dunque « sofistico e nullo », non già il nostro argumento, ma il tuo; e non meno quello della felicità primitiva che quello della miseria susseguente.

Ed ora vediamo un po' quale sia l'altro punto, che noi, per tuo avviso, riconosciamo.

Raz. — Riconoscete altresì, che uno stato assai meno infelice ed un ordine di cose meno imperfetto del presente è possibilissimo, senza che per ciò s'im-

Digitized by Google

ponga a Dio la necessità contradittoria di communicare alle sue opere una perfezione infinita ed assoluta. Dunque l'altro argumento, che voi ci opponete, della limitazione essenziale delle creature, e quindi della necessità ineluttabile del male metafisico, è pur da voi stessi rigettato come fallace e inconcludente. Il che, per verità, è già molto: è un darci ragione su due punti, che possono dirsi i cardini della nostra controversia (1).

Catt. — Tutti e due i membri della tua argumentazione sono fallaci: **a**) Fallace l'antecedente. Noi riconosciamo che uno stato migliore del presente non solo è possibile, ma fu reale; poichè su la fede della rivelazione sapiamo, che il primo uomo venne collocato da Dio in un paradiso di delizie (2); ma sapiamo pure che quella perfezione, quella felicità era sempre limitata, relativa, e lasciava un'immensa distanza fra l'uomo e Dio. L'assurda e ridicola pretensione di « imporre a Dio la necessità contradittoria di communicare alle sue opere una perfezione infinita », è tutta vostra. Siete voi che predicate la repugnanza essenziale fra la providenza di Dio ed il male nel mondo; predicate che o Dio non è bontà, sapienza, giustizia assoluta, o era tenuto ad escludere dalle opere sue, e principalmente dalla vita dell'uomo, il male in genere, e quindi ogni specie di male, ogni imperfezione, ogni difetto. Ora la negazione di tutto il male implica l'affermazione di tutto il bene; vale a dire, che per fare l'uomo immune da ogni male, bisognava rimuovere da lui ogni imperfezione, cioè rimuovere dalla sua perfezione ogni limite, cioè dargli una perfezione illimitata, infinita, la perfezione propria di Dio, dargli insomma la natura divina, farlo

(1) Ibid.

(2) « *Plantaverat autem Dominus Deus paradisum coluptatis* « *a principio, in quo posuit hominem, quem formaverat* ». Genes., II, 8. — « *Tulit ergo Dominus Deus hominem, et po-* « *suit eum in paradiso coluptatis* ». Ib., 15.

Digitized by Google

Dio. Su di voi soli adunque ricade il torto d'avere inventato una « legge di giustizia », la quale imporrebbe a Dio la necessità contradittoria, assurda di communicare alle sue creature tutta la perfezione, tutta l'essenza sua propria; talchè ridurrebbe Dio a non potere crear nulla, o a dover creare altri dèi.

b) E fallacissimo il conseguente. L'argumento che noi ricaviamo dalla limitazione essenziale delle creature e dalla necessità ineluttabile del male metafisico, non è già distrutto, bensì raffermato dalla rivelazione del primitivo stato dell'uomo. Era una perfezione, una felicità, ma relativa e non assoluta, e tanto lontana dall'escludere il male metafisico e con esso la possibilità d'ogni male fisico e morale, che l'uomo l'ha perduta per colpa sua. E voi ci rimproverate di aver rigettato quell'argumento razionale in grazia di questo fatto rivelato? Dite per burla o da senno? Nel primo caso il rimprovero sarebbe un' indecenza, nel secondo una calunnia. Ed ora vantatevi pure che su due punti cardinali della nostra controversia noi vi diamo ragione. Se non avete altre ragioni de' vostri vanti, povera gente, state freschi!

638. *Raz.* — Ma dal fatto rivelato ne viene un'altra conseguenza, che cozza con l'argumento razionale. Perocchè se la giustizia, la sapienza, e la bontà di Dio richiedevano, che l'uomo fosse creato felice; richiedevano del pari, che in istato di felicità fosse mantenuto in perpetuo (1).

Catt. — Richiedevano puramente e semplicemente, che Dio facesse quel che ha fatto: niente più e niente meno; poichè Dio non fa, nè può fare se non appunto tutto quello e solo quello, ch'esige la giustizia, la sapienza, la bontà sua infinita. Dunque fu opera degna di Dio così l'aver creato l'uomo felice, come l'avere permesso la sua caduta nella colpa e nella miseria.

(1) Pag. 66.

Digitized by Google

Raz. — Converrà dunque ammettere, che quello ch'era intrinsecamente buono, sapiente, e giusto in un dato momento, cessasse di esserlo in un altro (1).

Catt. — No, non è punto necessario di ammettere una tale assurdità. Il passaggio dall'uno all'altro stato avvenne unicamente per colpa dell'uomo. Il quale sapeva benissimo, che la perpetuità della sua vita paradisiaca era subordinata ad una condizione, che Dio gli avea posta in termini espressi e formali: — Se osserverai il mio precetto, vivrai felice ed immortale; se no, sarà per te misera la vita ed inevitabile la morte. — Ora l'uomo disobedì, e Dio adempiè la sua minaccia. Che havvi mai qui di non pienamente consentaneo alla bontà, sapienza, giustizia divina? Cessava dunque d'esser buona e sapiente e giusta l'opera di Dio, perchè fu malvagia e stolta l'opera dell'uomo? O non è egualmente attributo divino e diffundere il bene e punire la colpa?

Raz. — Ma Dio in virtù precisamente de' suoi attributi, cioè della sua medesima natura ed essenza, era in debito di far sì che l'uomo non cadesse dalla felicità nella miseria, dall'innocenza nella colpa, ma che anzi crescesse perpetuamente e indefinitamente nella sua perfezione (2).

Catt. — Se tu parlassi di un Dio razionalista, di una creatura della vostra scuola, ossia di un ente imaginario, concepito e conformato dal razionalismo a sollazzo e commodo suo, direi *transeat:* sarebbe un'invenzione più o meno poetica, di cui potreste fare tutto ciò che vi talenta, senza temere altro sindacato che quello molto compiacente dell'estetica. Ma noi qui parliamo del Dio vero e reale, dell'Ente infinito ed assoluto, creatore ed ordinatore e legislatore sì del mondo fisico e sì del mondo morale. Ora l'atteggiarsi verso di lui a censori, come voi fate, per insegnargli qual era il debito suo, e rimproverargli di non averlo

(1) Pag. 66-67. (2) Pag. 67.

Digitized by Google

adempito; è un procedere, non da gente che ha per insegna il culto, anzi l'idolatria della ragione purissima, sibbene da gente che della ragione ha perduto fin l'uso ed il lume naturale.

Raz. — Questo lume naturale lo abbandoniamo a voi ed alla vostra scuola del senso commune. Noi non abbiam da seguire altra ragione che quella rischiarata dalla luce della scienza. Ora la ragione scientifica ci dimostra, come unico motivo che potrebbe giustificare la permissione della colpa originale dell'uomo, sarebbe l'impossibilità d'impedirla. Ma questo voi l'escludete; giacchè non osate negare che Dio potesse conservar l'uomo felice: dunque permettendo la colpa prima ed il primo dolore, Dio ha mancato alle leggi di bontà, di sapienza, di giustizia, che formano tutto l'essere suo; cioè ha cessato di essere Dio, ed è divenuto..... che cosa? Ditelo voi (1).

Catt. — Ed una scienza, la quale non si vergogna d'aver di Dio un tal concetto, che lo rappresenta capace di commettere un delitto e di perdere la natura divina; a quale specie di follia appartiene? Non lo diremo noi, nè voi; lo dirà senza nè anch'essere interrogato il lettore.

Sì, noi ammettiamo che Dio poteva, assolutamente parlando, impedire o non permettere la caduta dell'uomo; ma poichè egli ha voluto permetterla e non impedirla, dobbiam riconoscere che la bontà, la sapienza, la giustizia divina esigeva la permissione, e non l'impedimento; perchè in quella, e non in questo, stava il mezzo più conveniente così al fine generale ch'ebbe Dio nella creazione del mondo, come al fine speciale nella creazione dell'uomo. E quanto ai motivi da giustificare il decreto di Dio, la teologia sovranaturale con la scorta della rivelazione ha potuto determinarne parecchi, e più che sufficienti; ma la filosofia razionale non ha d'uopo di conoscerli in par-

(1) Ibid.

Digitized by Google

ticolare, per sapere con tutta certezza che non poteano mancare. Il dubio che Dio abbia potuto operare senza motivi o per motivi insufficienti, inetti, ed in qualsiasi modo difettosi, è così insensato come il dubio che Dio non sia buono e sapiente e giusto, cioè come il dubio che Dio non sia Dio. Ci basta la notizia dell'antecedente: — Questa è opera di Dio; — per inferirne con sicurezza infallibile il conseguente: — Dunque i motivi per cui l'ha fatta, sono degni della mente divina, e superiori infinitamente ad ogni giustificazione della scienza umana. — Questa scienza pertanto non è più scienza, ma demenza, allorchè osa sentenziare, che la permissione della caduta originale dell'uomo non potea giustificarla nessun altro motivo che l'impossibilità d'impedirla; cioè osa farsi giudice della ragione divina, dopo d'essersi sfiatata a gridare su tutti i toni, che di Dio non si può dire nè saper nulla, nè anche se esista. Così, secondo le convenienze della sua polemica, questa scienza da manicomio ora sostiene che di Dio non può farsi nessun concetto, ed ora invece dà a divedere che lo conosce intimamente e pienamente, fino al punto di penetrare nell'abisso de' suoi eterni consigli, e definire quali motivi potesse o non potesse avere nelle opere sue.

E questa è la scienza del tuo razionalismo! Il quale si mostra veramente suo fedele seguace ed interprete nella superba sparata finale: — La ragione non può ammettere la providenza di Dio senza rinegare sè stessa e le sue proprie leggi (1). — Se la sentenza si riferisce, come tu l'intendi, alla ragione naturalmente retta dell'uomo, dice una grande sciocchezza; poichè ciò che la porta a credere in Dio e nella divina providenza, è appunto l'esatta osservanza delle leggi, ond'è costituita la natura sua propria. Se non che quella sentenza può significare una gran verità, qualora si interpreti a rovescio del tuo pensiero, cioè

(1) Pag. 67.

Digitized by Google

si applichi alla ragione artificiosamente pervertita del razionalismo; poichè è troppo evidente, che questa ragione non arriverà mai a riconoscere Dio e la sua providenza, se prima non isconfessa i falsi principj ed i falsi argumenti, ch'essa medesima si fabricò a servigio di sètte anticristiane; vale a dire, se prima non « rinega sè stessa e le proprie leggi ».

Ma passiamo, ormai, ad un altro capitolo, il quale secondo l'ordine delle materie da te indicato, dee trasportare la nostra controversia da Dio all'uomo.

Digitized by Google

CAPO OTTAVO

SPIRITUALITÀ DELL'ANIMA.

639. *Raz.* — Due sono le basi principali, su cui l'apologetica cristiana cerca di erigere la sua teoria del sovranaturale. La prima è l'esistenza e la providenza di Dio; la seconda è la spiritualità e l'immortalità dell'anima. Abbiamo già esaminata l'una; e resta a discutere l'altra (1).

Catt. — Incominciamo dunque dalla nostra spiritualità.

Raz. — Il processo che tengono i tuoi dottori per istabilire l'esistenza nell'uomo d'un principio spirituale superiore al corpo, è lo stesso che adoperano nel dimostrare l'esistenza e la realtà di un Ente infinito superiore al mondo. Provano che il corpo non è l'anima, per dedurne che dunque l'anima esiste, come provavano che il mondo non è Dio, per inferirne che dunque Dio esiste (2).

Catt. — E non è egli regolarissimo questo procedimento?

Raz. — È ragionevole per la parte negativa, ma sofistico per l'affermativa. Che i fenomeni del mondo non abbiano i caratteri di necessità, infinità, e asso-

(1) Pag. 69. (2) Ibid.

Digitized by Google

lutezza, proprj del concetto di Dio, la retta ragione non ha difficultà veruna ad ammetterlo. Ma da questo fatto che è certissimo, conchiuderne l'esistenza reale e positiva di Dio, ci pareva un salto che nessuna logica, nessuna critica potesse mai autorizzare. E così nella questione presente: che i fenomeni del pensiero non ci offrano i caratteri di estensione, composizione, moto, figura, ecc., proprj del concetto di corpo, la sana ragione non può dubitarne. Ma tra questo fatto che è innegabile, e l'esistenza reale e positiva dello spirito umano, noi scorgiamo un abisso che niun sillogismo potrà varcare giammai (1).

Catt. — Su l'analogia delle due dimostrazioni potrebbe occorrere qualche avvertenza. Ma poichè tu la tieni e l'adoperi per esatta, sia la benvenuta; chè conviene assai meglio alla mia difesa che alla tua accusa. L'*abisso* della seconda dimostrazione corrisponde al *salto* della prima? Dunque è un'illusione tua così quello come questo. Non c'è *salto*, l'abbiam veduto a suo luogo, nella prima dimostrazione; perchè il dedurre dall'esistenza del mondo, ente *ab alio*, finito, temporaneo, contingente, l'esistenza di Dio, Ente *a se*, infinito, eterno, necessario, è il passo più regolare che abbia mai fatto la logica; è l'applicazione più rigorosa che possa darsi de' sommi principj di contradizione e di causalità. Li enti relativi presuppongono un Ente assoluto che è Dio, come le cause seconde una causa prima che è Dio. Dunque nel concetto stesso del mondo, tutto composto di enti relativi e di cause seconde, è essenzialmente implicito il concetto di Dio; sì che quella dimostrazione si riduce a questa formula d'evidenza metafisica e matematica: — Esiste l'effetto; dunque esiste la causa. — E non c'è *abisso* nella seconda; perchè se « i fenomeni del pensiero », come tu concedi, non posson essere attributi o modi del corpo, il dedurne che dunque sono atti d'un suggetto incorporeo,

(1) Pag. 69-70.

Digitized by Google

d'uno spirito, è la conseguenza più legitima che possa mai darsi in un sillogismo.

Raz. — A legitimarla però s'arrecano molti argumenti, i quali si riassumono in questo: che v'ha repugnanza fra le proprietà del corpo e le leggi del pensiero; e sta benissimo. Chi mai, eccetto que' positivisti che han la monomania della materia e del materialismo, potrebbe sostenere il contrario? Ma l'unica conclusione che in buona regola possa trarsi da tali premesse, è questa: dunque il pensiero non è un fenomeno corporeo, ossia è un ordine particolare di fenomeni, diversi dai corporei. E fin qui sarebbesi ragionato a dovere. All'opposto, non paghi d'una conclusione negativa, i dogmatici saltano di balzo ad un'altra positiva, che cioè il pensiero appartiene ad una sustanza diversa dal corpo; che una tale sustanza, l'anima, è uno spirito; e che però l'uomo è un composto di due sustanze così distinte, diverse, ed opposte, come lo spirito e il corpo (1).

Catt. — E questo procedere, soggiungo io, dalla conclusione negativa alla positiva, inquanto afferma semplicemente che l'uomo non è tutto materia, e si compone di due elementi: l'uno materiale che è il corpo, l'altro spirituale che è l'anima; non fa, ti ripeto, nessun *salto*, perchè la seconda conclusione è logicamente inclusa nella prima. Il pensiero nel tuo moderno vocabolario si chiama un fenomeno. Ora fenomeno è un modo d'essere o di operare d'un suggetto, che nel linguaggio universale si denomina sustanza. Dire adunque che «il pensiero non è un fenomeno corporeo», significa che non è un modo o un atto di un suggetto o sustanza materiale. E siccome a qualche suggetto o sustanza dee necessariamente appartenere, poichè un modo d'essere o d'operare non può darsi nè concepirsi senza un ente-suggetto, a cui aderisca o da cui emani; ne segue che se non è modo o atto di un suggetto ma-

(1) Pag. 70.

Digitized by Google

teriale, dev'essere di un suggetto immateriale; ossia che se non è un fenomeno del corpo, dev'essere dell'anima: salvochè il razionalismo non abbia scoperto o inventato una terza specie di suggetto, che non sia corporeo, ma non sia incorporeo; od una terza specie di fenomeni umani, che non sieno del corpo, ma non sieno dell'anima.

640. *Raz.* — Ed io ti replico, che quel raziocinio dei dogmatici non regge per alcun verso. Primieramente, che cos'è la sustanza? È un ente, dicono essi, che esiste in sè e per sè stesso. Ora se il corpo e lo spirito sono due sustanze, l'uomo non è dunque un ente solo, ma due; e l'unità, l'identità dell'io è una chimera (1).

Catt. — Non già « per alcun verso », ma per un verso solo non regge « quel raziocinio dei dogmatici », solo cioè nella forma parziale, in cui l'ha conciato la tua objezione. Perocchè chiamando « lo spirito e il corpo » due sustanze, e per giunta « così distinte, diverse, ed opposte », tu mostri d'intendere, che son due sustanze egualmente complete e perfette, ciascuna nella sua propria natura; talchè non può esserci fra loro se non un' unione estrinseca ed accidentale. Ed in questo senso non si tratta più d'una dottrina commune a tutti i *dogmatici,* ossia ai filosofi cristiani in generale, ma propria soltanto d'una parte, d'una scuola particolare, cioè dello spiritualismo cartesiano, il quale con la sua erronea nozione della sustanza introduce nell'uomo un dualismo sustanziale, che è affatto incompatibile con l'unità e identità della natura e della persona umana. Ma la filosofia tradizionale del cristianesimo, che ha il suo tipo nel tomismo, non l'intende così. E pur ammettendo che l'uomo è composto di due sustanze, corpo ed anima (e non già spirito, che qui è termine improprio), non cade punto nella stranezza cartesiana di fare dell'uomo, non più un ente solo, ma due.

(1) Ibid.

Digitized by Google

Ed invero, secondo la dottrina scolastica, « l'ente che esiste in sè e per sè stesso », non è la sustanza in genere, e quindi ogni sustanza; ma è soltanto una specie di sustanza, la sustanza completa e perfetta, che ha una sussistenza così tutta sua propria da escludere sì l'inerenza ad un altro ente come suo suggetto (esclusione che costituisce l'essenza generica della *sustanza* per contraposto all'*accidente*); e sì l'unione, anzi l'unibilità con un altro ente come suo coelemento nella composizione di un'altra sustanza (esclusione che costituisce la essenza specifica della sustanza esistente in sè e per sè, in opposizione a quella congiunta con un'altra per comporne un'altra). Quindi la scolastica distingue le sustanze complete dalle incomplete, le semplici dalle composte; e mentre insegna che l'uomo consta di due sustanze, anima e corpo, insegna altresì che egli è un ente solo, e non già due; perchè le due sustanze ond'è composto, sono ambedue, benchè in grado diverso, incomplete: l'anima, perchè da sè sola e senza il corpo non è l'uomo; ed il corpo, perchè da sè solo e senza l'anima non è il corpo umano. Sono pertanto due sustanze, che devono unirsi insieme per formare una sustanza sola, che è l'uomo. Ed in questa composizione è assai differente la parte che spetta a ciascuna. L'anima è la forma sustanziale del corpo, ed il corpo è la materia informata dall'anima; vale a dire, che l'anima dà al corpo e il corpo riceve dall'anima l'essere attuale e sustanziale, il moto, la vita, il senso; e questa communicazione *per essentiam*, e non *per accidens*, fra l'anima ed il corpo, produce e costituisce una sola natura specifica, una sola sussistenza completa, cioè la persona umana, l'uomo (1).

(1) « Forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum « formarum, et ideo una et eadem existens perficit materiam « secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem « forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per « quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est « animal, et per quam est homo ». S. Thom. Summ. Theol., I, q. LXXVI, art. 6, ad 1.

Digitized by Google

Ed in questa nozione dell'uomo dov'è più il dualismo cartesiano?

641. *Raz.* — Ma c'è tuttavia il sustanzialismo aristotelico; e basta a render vana la vostra teoria della spiritualità dell'anima. Perocchè la sustanza non è un ente reale, ma un concetto imaginario, un mito; e dopo i *Saggi* di Carlo Renouvier la questione è giudicata e finita (1).

Catt. — Ridicola spampanata! Sarà finita la questione pe'l razionalismo critico o scettico della vostra scuola; ma fuori di essa la questione non è finita se non in senso contrario, cioè inquanto si dimostrano irremissibilmente sofistici i vostri argumenti contro la realtà della sustanza. E poichè, dopo cento e mille altri, ebbi già da fare anch'io questa dimostrazione (2), non occorre qui di ripeterla.

Raz. — Ebbene, lasciamo andare la sustanza in genere: ma la sustanza semplice in ispecie, fondamento della spiritualità dell'anima, non è anch'essa una chimera? Per semplice intendono ciò che non è composto di parti; e però quando definiscono l'anima per una sustanza semplice, dicono quello ch'essa non è, e non già quello che è (3).

Catt. — *Semplice* e *composto* sono termini contrarj, e però negativi reciprocamente l'uno dell'altro: semplice vale non-composto, come composto vale non-semplice. Ma nè l'uno nè l'altro sono mera negazione, e l'uno e l'altro significano pur qualche cosa di positivo e di reale. Il primo (*semplice*) denota l'attributo essenziale dell'ente perfettamente uno, cioè non solo indiviso in sè, ma indivisibile; ed il secondo (*composto*) l'attributo essenziale dell'ente imperfettamente uno, cioè indiviso in sè, ma divisibile. L'essere semplice esclude

(1) Pag. 71.
(2) V. Ult. Crit., I, c. V; — e Append. IV, VI, VII, VIII.
(3) Pag. 71-72.

Digitized by Google

ogni divisione e attuale e potenziale; l'essere composto esclude la divisione attuale, ma non la potenziale; è indiviso, ma non indivisibile. In ordine poi di realtà, è il semplice che prevale al composto; perchè questo presuppone essenzialmente quello, e si risolve logicamente e metafisicamente in quello; talchè non può darsi nè concepirsi un ente reale composto senza elementi reali semplici che lo compongano.

Raz. — Ma una sustanza semplice è cosa affatto inconcepibile; poichè tutto quanto noi conosciamo e possiam conoscere di reale non è che fenomeno; ed ogni fenomeno non è che una rappresentazione, la quale involge sempre un rapporto, e quindi una pluralità di termini, cioè di parti. Dunque l'esclusione di ogni parte equivale all'esclusione di ogni rapporto, di ogni realtà; e dire che lo spirito è una sustanza semplice, torna come a dire ch'esso è due volte nulla (1).

Catt. — Che confusione, che guazzabuglio di cose e d'idee!

a) Tu scambii l'*inconcepibile* con l'*inimaginabile*. D'una cosa semplice non può la fantasia formarsi alcuna imagine, ma ben può l'intelletto farsene ed universalmente se ne fa un concetto: per es. dell'ente e del non-ente, del vero e del falso, del bene e del male, ecc. E tu stesso, del resto, smentisci co' l fatto tuo il tuo detto: affermi inconcepibile la sustanza semplice, nell'atto stesso che mostri d'averla ben concepita, poichè ne parli. O non è egli evidente, che se tu non ne avessi alcun concetto, non potresti parlarne in alcun modo, nè anche per negarne l'esistenza o la realtà?

b) Restringere tutta la conoscenza del reale nel fenomeno, gli è un negare la realtà di ogni conoscenza e la conoscenza di ogni realtà: te l'ho già ampiamente provato altrove (2).

c) Convertire ogni fenomeno in una rappresentazione gli è un far suggettiva tutta la conoscenza e

(1) Pag. 72. (2) V. Ult. Crit., I, loc. cit.

Digitized by Google

tutta la realtà conoscibile; cioè rendere davvero tutta la conoscenza « due volte nulla ». La prima, non lasciandole altro oggetto possibile che il fenomeno (apparenza che non fa apparire nulla, accidente senza sustanza); e la seconda, non lasciando al fenomeno altra realtà che quella d'una rappresentazione (realtà suggettiva, rappresentazione che non rappresenta nulla).

d) Tradurre « una pluralità di termini », propria di ogni rapporto, in una pluralità « di parti », propria di ogni composto, gli è un sustituire agli elementi logici di un concetto li elementi fisici di un corpo, per *saltare* alla conclusione, che la sustanza semplice, escludendo ogni composizione di parti, esclude ogni rapporto, cioè ogni realtà. È però una conclusione così spropositata come le sue premesse. La sustanza semplice non ha parti fisiche; ma appunto perciò ha un' unità ed una realtà assai più perfetta di quella delle sustanze composte.

642. *Raz.* — E pure il confronto è impossibile; perchè la sustanza materiale o composta è un' incognita non meno impenetrabile della sustanza semplice o spirituale. Che cosa mai ce ne san dire i dogmatici? Nulla e sempre nulla (1).

Catt. — Com'è piacevole, per non dire stomachevole, questa confessione d'ignoranza universale da parte di coloro, che annojano ormai ed assordano il mondo co' loro inni fanatici ai progressi, ai trionfi, ai prodigj della così detta scienza, la quale sa già tanto oggi da non potersi più dubitare, che in breve saprà tutto?

Raz. Ma il fatto è fatto. Di quel principio arcano ch'essi fingono sottostante ai fenomeni, alle proprietà, alle modificazioni del corpo, non hanno alcuna notizia, e non possono averne (2).

Catt. — Tu mi baratti le carte. Chi s'imagina la

(1) Pag. 72. (2) Ibid.

Digitized by Google

sustanza qual « principio arcano », sottostante ai fenomeni, non siamo già noi dogmatici, ma siete voi scettici, che negate l'una, dacchè non la trovate per residuo della divisione o analisi degli altri. Solo allora voi vi degnereste di riconoscere la realtà della sustanza, quando, sceverati da un corpo tutti i suoi attributi ed elementi generici e specifici, vi rimanesse ancor in mano qualche cosa di ben sodo, ben visibile e palpabile, da potersi a vostro bell'agio misurare, pesare, distillare, lambiccare, ecc. ecc.: quasi che la sustanza potesse sussistere senza verun attributo, o l'esclusione di tutti li attributi non fosse la distruzione della stessa sustanza. Or questa sì, è finzione puerile, e non teoria scientifica.

Raz. — Non v'ha però dubio, che quel principio o suggetto sustanziale non cade sotto l'esperienza, se non inquanto si manifesta sensibilmente; onde oggetto della nostra conoscenza son queste manifestazioni sensibili, cioè i fenomeni corporei, e non quella sustanza intima ed introvabile (1).

Catt. — Distinguo: Della nostra conoscenza sensitiva, sì, sono oggetto proprio i fenomeni, le manifestazioni sensibili delle cose; ma oggetto proprio della nostra conoscenza intellettuale sono invece i principj, le cause, le leggi, le essenze intelligibili delle cose sensibili, ossia le sustanze. Quindi ciò che dei fenomeni si conosce per via dell'esperienza o della percezione sensitiva, è l'essere apparente; ma l'essere reale, che è la loro inerenza ad un suggetto, ad una sustanza, in cui e per cui esistono, non si può conoscere fuorchè per via dell'intelletto o dell'apprensione intellettiva. Degli stessi fenomeni adunque non si ha vera e propria conoscenza, non si sa propriamente *che cosa sono*, finchè non si conosca il suggetto o la sustanza a cui appartengono, da cui ed in cui hanno tutto l'essere che li fa reali, e fuori di cui non possono

(1) Ibid.

Digitized by Google

esistere. Pertanto « ente imaginario » non è gia la sustanza dei dogmatici, sibbene il fenomeno degli scettici, criticisti o razionalisti che voglian dirsi; poichè un'apparenza (qual è il fenomeno) trasformata in realtà, un modo d'essere di qualche cosa preso per sussistente in sè fuori d'ogni cosa, è un ente mitologico e nient'altro (1).

643. *Raz.* — Hai un bel dire, ma con tutte quelle distinzioni non cessano d'essere un perpetuo paralogismo le vantate dimostrazioni della diversità sustanziale fra il corpo e lo spirito, o dell'impossibilità assoluta che ad un solo e medesimo principio appartengano li attributi dell'uno e dell'altro (2).

Catt. — Paralogismo! e perchè?

Raz. — Perchè tutti li argumenti si riassumono in questo, che la materia è estesa, e l'estensione repugna al pensiero, e quindi allo spirito. Ora l'estensione medesima della materia è il produtto d'una attività, la quale deve necessariamente concepirsi come semplice ed una, chi non voglia gettarsi nella contradizione del *processo all'infinito*. Così l'attrazione e la gravità, che determinano i fenomeni mecanici e dinamici della natura, e le attività fisiologiche, vegetative ed animali, che informano l'organismo e costituiscono la vita, non sono in sè stesse nulla di esteso, di visibile, di figurato, insomma nulla di corporeo. Ed il loro principio repugna tanto all'estensione e alla divisione in parti materiali, quanto il principio della forza pensante (3).

Catt. — Ed è questa la prova del nostro paralogismo? Bella prova, che si risolve in due aperte e solenni falsità:

a) È falso che « tutti li argumenti » dello spiritualismo riguardino soltanto la repugnanza dell'estensione co'l pensiero in genere. La tua asserzione potrebbe correre per rispetto allo spiritualismo carte-

(1) V. Ult. Crit., I, loc. cit. (2) Pag. 73. (3) Ibid.

Digitized by Google

siano; il quale riponendo l'essenza del corpo nell'estensione e l'essenza dell'anima nel pensiero, teneva per proprietà specifica del corpo l'essere composto, e dell'anima l'esser semplice; onde non facea differenza tra semplicità e spiritualità dell'anima; e credea d'aver dimostrato che l'anima è una sustanza spirituale, quando avea solo provato che non è una sustanza corporea od estesa, ma semplice. Ben diverso è il concetto che ha dell'anima e della sua natura la filosofia tradizionale delle scuole cristiane. Essa ammette una differenza essenziale fra la semplicità e la spiritualità degli enti. La prima, sì, consiste tutta nell'essere incorporeo o inesteso, uno ed indivisibile; ma la seconda richiede assai più, e consiste nelle potenze sovrorganiche e sovrasensitive dell'intelletto e della volontà. E di qui trae la scolastica i suoi principali argumenti, che si riassumono, non già in quello da te contrafatto, sibbene in quest'altro: — La natura di un ente è specificata dalle sue potenze. E le potenze si diversificano secondo i loro atti, e li atti secondo i loro oggetti (1). Ora nell'ordine teoretico l'uomo è capace di cognizioni e nell'ordine pratico di risoluzioni, le quali così per le condizioni dell'oggetto che si conosce e si vuole (immateriale, universale, infinito), come per le condizioni dell'atto con cui si conosce e si vuole (astrattivo, riflessivo, libero), sono essenzialmente superiori a tutte le funzioni dell'organismo e del senso; sono operazioni per ciò dette spirituali. Ma operazioni spirituali non possono provenire se non da potenze spirituali; e la spiritualità delle potenze implica necessariamente e presuppone la spiritualità del suggetto a cui appartengono: dunque l'anima umana, inquanto è fornita d'intelletto e volontà, è sustanza

(1) « Potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde « oportet quod per actum definiatur potentia, et secundum di- « versitatem actuum diversificentur potentiae. Actus autem ex « objectis speciem habent ». S. Thom., Quaest. Disp., De Anima, art. XIII.

Digitized by Google

spirituale; ed ha come tale una sussistenza, una vita sua propria, indipendente dal corpo (1). — Ora di questa dimostrazione, in cui si fonda la teoria del vero spiritualismo, tu non parli mai; e sciupi tempo e fatica a confutare il falso spiritualismo della scuola cartesiana, di cui i nostri scolastici, molto prima e molto meglio de' vostri positivisti, aveano scoperta e svelata tutta la vanità e la fallacia.

b) Ed è pur falso, che dall'essere commune alle forze mecaniche ed organiche e alla forza pensante la semplicità, ne segua l'esser tutte d'una sola e stessa natura. Perocchè sono bensì tutte semplici, inquanto la semplicità è attributo generico delle attività o energie naturali, dette forze in linguaggio moderno (e meglio forme sustanziali in linguaggio antico), l'essere per sè stesse incorporee, inestese, cioè non composte di parti fisiche, esistenti le une fuori delle altre. Ma

(1) « Necesse est dicere, id quod est principium intellectualis « operationis (quod dicimus animam hominis) esse quoddam « principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim « quod homo per intellectum cognoscere potest naturas om- « nium corporum »; e quindi « oportet ut nihil eorum habeat in « sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret « cognitionem aliorum. Sicut videmus quod lingua infirmi, quae « infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere « aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur princi- « pium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, « non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus « habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur « quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impos- « sibile est quod intelligat per organum corporeum; quia na- « tura determinata illius organi corporei prohiberet cognitio- « nem omnium corporum: sicut si aliquis determinatus color « sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor in- « fusus ejusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale prin- « cipium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem « per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se « operari nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi « entis in actu; unde eo modo aliquid operatur, quo est. — Re- « linquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus « vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens ». S. Thom., Summ. Theol., I, q. LXXV, a. 2.

Digitized by Google

questa semplicità è poi diversificata dagli attributi specifici rispettivamente proprj delle varie forze. Le mecaniche e le organiche sono materiali; perchè non possono esistere, nè operare se non nella materia. Non esistono se non inquanto sono aderenti, inerenti ad un suggetto materiale. E non operano se non sotto le condizioni e per le leggi e nei limiti d'un moto corporeo. Incomincia con esso e con esso finisce tutto l'essere loro. La forza pensante, invece, presa nel senso proprio di intellettiva e volitiva, è immateriale; perchè ne' suoi atti specifici, e quindi nella sua esistenza sustanziale, non dipende dalla materia. Communica al corpo l'essere, il vivere, il sentire; ma esercita da per sè l'intendere ed il volere; e perciò non perisce co'l corpo, ma gli sopravive.

È dunque un paralogismo l'argumentazione, non già di chi nega, bensì di chi afferma essere della stessa natura le forze fisiche e la forza mentale.

644. *Raz.* — Di chi sia veramente il torto apparisce più chiaro dal seguito dell'argumentazione. A confermare la loro tesi li spiritualisti ripigliano: **a**) Che l'azione delle forze materiali (attrazione e repulsione, affinità, coesione, vibrazione, traslazione...) è determinata da condizioni e proporzioni di massa, di velocità, di spazio, di tempo, e regolata dalle leggi e misure del moto; laddove l'azione della forza mentale non cade sotto il dominio della mecanica: — **b**) E che il suggetto delle prime (la materia) è essenzialmente passivo ed inerte, laddove il suggetto della seconda (l'anima) è essenzialmente attivo ed arbitro di sè stesso (1).

Catt. — Differenze realissime ambedue e certissime.

Raz. — Differenze fattizie o fittizie ambedue. La prima, perchè l'attività mentale dipende tanto dalle varie condizioni della massa, dello spazio, del tempo, quanto l'attività corporea.

(1) Pag. 74-75.

Digitized by Google

Catt. — Non è vero.

Raz. — Che! non è dunque vero, che le funzioni diverse del supposto spirito vanno subordinate agli organi cerebrali?

Catt. — Le funzioni sensitive sì, le mentali no.

Raz. — E non havvi un rapporto diretto, immediato, costante fra la vita del corpo e la vita dell'anima?

Catt. — Sempre la stessa equivocazione di termini. Con la vita del corpo ha bensì un rapporto diretto e costante la vita sensitiva, ma non già la vita intellettiva dell'anima; poichè la prima è organica, ed ha per suggetto non l'anima sola, nè il solo corpo, ma il composto umano, cioè l'uomo inquanto partecipa della natura generica animale: la seconda invece è sovrorganica, e tutta propria dell'anima inquanto partecipa della natura specifica spirituale. E fra la vita spirituale e la vita animale dell'uomo vi ha bensì un rapporto, ma non già quello da te asserito. Nello stato terrestre dell'uomo la vita organica è condizione della spirituale; perchè le funzioni dell'intelletto e della volontà presuppongono quelle de' sensi interni ed esterni; e le funzioni sensitive presuppongono quelle dell'organismo vivente. L'uomo dee *vivere* per poter *sentire,* e dee *sentire* per poter *intendere* e *volere.* Ma è questo un rapporto condizionale, estrinseco, e non già un rapporto intrinseco, causale. L'organismo sensitivo, che tu denomini vita del corpo, non è nè il principio, nè il suggetto dell'attività spirituale, che tu chiami vita dell'anima. Questa vita, quest'attività, benchè materialmente e *per accidens* dipenda dall'organismo corporeo, formalmente e *per se* appartiene all'anima spirituale; e nelle sue operazioni intellettive e volitive non soggiace, ma sovrasta alle leggi della materia ed alle funzioni del senso.

È questa una verità di fatto, che i tuoi dottori in positivismo dovrebbero esser i primi a riconoscere, se fossero così fedeli osservatori, come sono fanatici predicatori del metodo sperimentale. Perocchè la loro

Digitized by Google

teoria del « rapporto fra la vita del corpo e la vita dell'anima » è apertamente e solennemente disdetta e distrutta dall'esperienza d'ogni tempo e d'ogni luogo (1). La quale dimostra che quel rapporto non è costante. ma variabile; non è sempre diretto, ma sovente inverso. Il famoso motto: *mens sana in corpore sano,* sta bene nel senso di desiderio o augurio d'uno stato di perfezione, che rappresenta la felicità, o come dicesi modernamente, l'ideale della vita umana; ed è però uno stato tanto incerto ed instabile e raro, quanto appunto il possesso della felicità o il conseguimento dell'ideale. Ma nel senso di una legge fisiologica, psicologica, morale, che abbia il suo riscontro costante e necessario nella realtà dell'esperienza e nella verità della storia, sarebbe una negazione dei fatti più certi e notorj, di cui la storia e l'esperienza ci possano assicurare. I casi di corpo sano e mente guasta, corpo robusto e mente debole, corpo bello e mente ottusa,

(1) Già S. Agostino avea notato, che posta quella teoria: « Eo « quisque prudentior esset, quo longior aut validior ». E questa conseguenza gli parea contraria alla verità, alla realtà d'una esperienza così evidente, che nessuno oserebbe negarla: « Quod « se aliter habere non, opinor, negabis ». De Quant. An., c. XVI, n. 28. Ma se vivesse a' dì nostri, non potrebbe più dire così. Quel fatto ch'egli supponeva innegabile, se'l vedrebbe negato non solo da molti che si dicono uomini di scienza, ma ancora da non pochi che si dicono uomini di Stato. E fra li altri avrebbe udito un ministro del regno d'Italia a proporre, ed un parlamento italiano ad approvare una legge, per rendere obligatoria la ginnastica in tutte le scuole elementari e secondarie (anche feminili!), allegandone per motivo principale, che le forze dell'animo stanno sempre in ragion diretta con le forze del corpo. E allora, perchè quei signori non han ceduto i loro seggi a contadini, a facchini, a lavoranti d'ogni mestiere? Non sono questi in generale assai più forti di loro? Dunque dovrebbero anch'essere molto più intelligenti e sapienti di loro. E però non a quei signori per lo più vecchi, spossati, acciacosi, bensì ai più nerboruti, ai più gagliardi braccianti spetterebbe l'officio di legislatore e di governante. Ecco la gerarchia sociale, a cui ci condurrebbe l'abjetto materialismo di quel ministro e di quel parlamento!.... Ma sarebbe poi, per la salute e la felicità dei popoli, un male o un bene? una sventura o una fortuna?

Digitized by Google

od inversamente anima grande in corpo piccolo, anima forte in corpo esile, anima sana in corpo infermo, anima sublime in corpo meschino..... son tali e tanti, che rimane assai dubio, se debbano riguardarsi come eccezione o come regola. E negli stessi casi, in cui alla sanità o infermità, fortezza o debolezza del corpo corrisponde quella dell'anima, vuolsi ancor avvertire, che il rapporto non è mai diretto e immediato fra la costituzione organica e l'attività spirituale, quasichè le operazioni dell'intelletto e della volontà fossero produzioni specifiche e formali di questi o quelli organi; ma è sempre un rapporto indiretto e mediato, poichè fra il corpo e lo spirito tramezza il senso, in guisa che dallo stato dell'organismo dipende quello della vita sensitiva, e su i dati del senso, principalmente dell'imaginazione e della memoria, incomincia l'esercizio dell'intelletto, e per esso di tutta l'attività spirituale (1).

(1) « Si anima humana corrumpitur per corruptionem corpo-
« ris, oportet quod ejus esse debilitetur per debilitatem corpo-
« ris. Si autem aliqua virtus animae debilitetur debilitato cor-
« pore, hoc non est nisi per accidens, inquantum scilicet virtus
« animae indiget organo corporali; sicut visus debilitatur de-
« bilitato organo, per accidens tamen. Quod ex hoc patet: si
« enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, numquam
« restauraretur organo reparato. Videmus autem quod, quantum-
« cumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur,
« vis visiva restauratur; unde dicit Aristoteles (*De Anima*, lib. I,
« text. 65), quod si senex accipiat oculum juvenis, videbit uti-
« que sicut juvenis. Quum igitur intellectus sit virtus animae,
« quae non indiget organo, ut ex praemissis (c. 68 et 69) patet;
« ipse non debilitatur neque per se, neque per accidens per
« senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis. Si autem
« in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum
« propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilita
« tem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium, quibus
« intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativae, et
« cogitativae virtutum. Patet igitur quod intellectus humanus
« est incorruptibilis: ergo et anima humana, quae est intellec-
« tiva quaedam substantia ». S. Thom., Cont. Gent., lib. II, c. LXXIX.

Digitized by Google

Incomincia, dico, ma non finisce lì. Già ne' primi suoi atti l'intelletto è illuminato da que' primi principj d'evidenza immediata, intuitiva, ch'egli applica per un abito naturale nella formazione d'ogni concetto e d'ogni giudizio; e indi per via d'analisi e sintesi, d'astrazione e riflessione si eleva a concetti e giudizj universali e necessarj, che trascendono affatto la sfera di tutto l'essere sensibile, ed *a fortiori* di tutto l'organismo corporeo. Dunque negli atti propriamente intellettuali non han che fare le condizioni e proporzioni di massa, di velocità, di spazio, inquanto sono leggi e misure del moto mecanico e dei fenomeni fisici o esterni. Vi cade bensì la condizione del tempo, a cui va pure suggetto ogni fenomeno psichico o interno, ogni moto mentale; poichè è successiva e quindi temporanea non solo l'esistenza degli enti materiali, ma anche degli enti spirituali che fanno parte del mondo. Dio solo è atto puro, semplicissimo, assolutamente immutabile, infinito, eterno, e perciò escludente ogni specie di potenzialità; laddove tutte le cose create, quale più qual meno, ma in qualche modo tutte, siccome tratte dal non essere all'essere o dall'essere in potenza all'essere in atto, sottostanno alla stessa legge in tutta la durata della loro esistenza, la quale, per conseguente, anzichè un *esse* è un *fieri*, una successione continua di stati, o modi d'essere, un passaggio più o men rapido o lento da un essere in potenza ad un essere in atto. Ora condizione essenziale del passare, del succedere è una specie di moto da un termine anteriore ad uno posteriore, e quindi la distinzione d'un prima e d'un poi, ossia una differenza di tempo. La legge del tempo è dunque fisica inquanto si applica al moto dei corpi, ma è psicologica inquanto s'applica al moto delle menti; e però dall'essere temporanea anche l'attività intellettuale non ne consegue punto ch'essa sia un'attività organica e materiale (1).

(1) Incredibile è il rumore che i materialisti levarono, parec-

Digitized by Google

Vi ha pertanto un divario capitale fra lo spazio ed il tempo, di cui tu ed i tuoi pretesi positivisti non fate mai caso, e non avete o mostrate di non avere alcuna idea. Il primo o l'essere esteso è essenziale a tutte le cose materiali, laddove il secondo o l'essere successivo è essenziale a tutte le cose create, materiali o spirituali che sieno. Laonde, come è apodittico l'entimema affermativo: — Un ente o fenomeno A è esteso; dunque è corporeo; — così è sofistico l'entimema ne-

chi anni fa, quando certi loro corifei si diedero a misurare il *tempo delle sensazioni*, cioè la durata dell'intervallo che passa fra un'impressione esterna su qualche organo de' sensi e la percezione interna che ne ha la coscienza. Ed avendo trovato che fra l'una e l'altra qualche frazione di minuto ci corre, credettero d'aver finalmente in mano una prova perentoria e trionfante della materialità dell'anima. Povera gente! Gridano a tutto fiato contro lo spiritualismo, e non sanno che cosa sia: altrimenti avrebbero tosto capito, che la loro grande scoperta non gli creava nè pur l'ombra d'una difficultà. Il vero spiritualismo, quello tradizionale delle scuole cristiane, e non quello rifatto a modo suo da Cartesio, non ebbe mestieri di sperimenti e di misure per venir a conoscere, che non solo i fenomeni della nostra vita sensitiva, ma quelli altresì della nostra vita mentale sottostanno alla legge del tempo. Bastava loro il sapere che l'uomo non è Dio, per esser d'avanzo certissimi, che la nostra vita con tutte le sue funzioni, dalle infime del senso alle somme dell'intelletto, è temporanea, vale a dire che ha una durata successiva, per cui si svolge in una serie di fenomeni, attivi e passivi, congiunti fra loro da relazioni di causa ed effetto, di condizione e condizionato, di priorità e posteriorità: condizioni tutte che implicano necessariamente la precedenza degli uni e la susseguenza degli altri, ossia un decorso di tempo. Se dunque i dottori materialisti si fossero studiati di misurare e determinare questo tempo, il loro trovato sarebbesi potuto celebrare come un nuovo progresso, e se vuolsi, come una nuova gloria della fisiologia moderna. Ma lo spacciare per nuova scoperta, che il fatto della sensazione è temporaneo, ossia che occorre un certo tempo perchè le impressioni fatte ne' sensi esterni vengano avvertite dal senso interno; e magnificare questa pretesa scoperta come una prova irrefragabile che l'anima umana è materiale, non riesce invece a provar altro che l'ignoranza crassa e la temerità sofistica di quei ciarlataneschi scopritori.

Digitized by Google

gativo: — Un ente o fenomeno A è temporaneo; dunque non è spirituale. —

In conclusione, la realtà e certezza della prima differenza tra le forze materiali e la forza mentale rimane ferma ed inconcussa. Veniamo alla seconda.

645. *Raz.* — La seconda poi, cavata dal contrasto fra l'inerzia della materia e l'attività dello spirito, è un ripiego, che potea condonarsi alla fisica teologale degli scolastici, a cui tornava così commoda la famosa *forza d'inerzia;* ma che oggidì muove a compassione; poichè nelle scienze naturali non v'ha tesi più certa e meglio dimostrata di questa: che non si dà, nè si può dare vera inerzia in nessuna parte, in nessun elemento dell'universo: talchè attività ed esistenza è tutt'uno, come è tutt'uno l'inerzia ed il nulla (1).

Catt. — Sì e no, secondo il diverso valore che s'attribuisce ai termini *attività* ed *inerzia.* Presa in senso generalissimo, l'attività s'identifica realmente con l'esistenza; poichè intanto esiste una cosa, inquanto fa qualche cosa. Ma si distinguono due generi d'attività: l'attività mecanica, propria de' corpi bruti; e l'attività spontanea, propria degli esseri viventi. L'attività dei primi è *ab extrinseco:* si muovono, non da per sè o per un'energia immanente nella loro natura, ma per opera altrui, inquanto son mossi da un altro agente. L'attività dei secondi, all'opposto, è *ab intrinseco:* si muovono ed operano per un principio di vita, che hanno in sè stessi di lor natura. Sono pertanto due attività di essenza così diversa, come è diverso il regno inorganico dal regno vivente.

E l'inerzia, presa in senso assoluto, esclude davvero ogni genere di attività, e perciò di esistenza; onde equivale propriamente al nulla. Ma in senso relativo come si usa nel linguaggio filosofico e scientifico, l'inerzia esclude bensì l'attività intrinseca, spontanea,

(1) Pag. 76.

Digitized by Google

quella che un ente esercita da sè, in virtù di qualche sua energia naturale; ma non esclude punto l'attività estrinseca, mecanica, quella che un ente ha per impulso di un altro, o inquanto gli è communicata dall'azione di un altro. Così, dicendosi inerte la materia, s'intende, non già che sia priva ed incapace d'ogni moto, sibbene che è inetta per sè stessa tanto a mettersi in moto, quanto a cessare o variare il moto ricevuto; vale a dire che non si muove, se non perchè e quando e come vien mossa da un motore esterno. È questa la « vera inerzia » della materia; e le scienze naturali nella loro parte mecanica ne dimostrano, non mica la nullità, ma la realtà; poichè quel concetto della materia che suole formularsi sotto il titolo di *legge d'inerzia*, è il postulato fondamentale e universale di tutta la mecanica.

Raz. — Coteste distinzioni però non elidono la forza del nostro argumento: che cioè le differenze tra le varie specie di enti, di funzioni, di fenomeni, non possono consistere in altro che nel vario grado d'attività, di cui ciascuno partecipa. Ed una tal differenza tra il principio pensante e li altri enti naturali, i razionalisti non han mai inteso di volerla negare; chè sarebbe un negare quanto v'ha di più evidente nell'esperienza quotidiana. Ma da una differenza nel grado di attività inferirne una diversità di sustanza e d'essenza, è sempre un paralogismo troppo massiccio e madornale (1).

Catt. — No, il paralogismo non è di chi trae questa illazione, ma di chi ammette quella premessa. Tutta la forza del vostro argumento sta nel supposto, che l'attività di cui partecipano le varie classi di enti, sia una sola, o sia tutta d'una stessa natura: chè allora sì, quelle differenze corrisponderebbero propriamente al diverso grado, al più o meno di quell'unica attività, che sarebbe commune a tutti: come, per es., la differenza fra l'aqua gelata ed il vapore aqueo consi-

(1) Ibid.

Digitized by Google

ste in un aumento o decremento del calore. Or bene, quel supposto è falsissimo. Tra l'attività degli enti inorganici e quella dei viventi c'è una differenza essenziale e sustanziale: la prima è estrinseca, la seconda intrinseca; e nè la prima è un grado minore della seconda, nè questa un grado maggiore di quella. Basta forse una moltiplicazione o una sottrazione di calore, di peso, di massa, di densità, di velocità... a tramutare un metallo, un sasso, un liquido, un gaz in un vivente? Tal è in sustanza l'assunto del monismo cosmologico; ma tutti i suoi sforzi per sostenerlo tornarono e torneranno sempre vani: nessuna combinazione o evoluzione o trasformazione di elementi inorganici può produrre un vivente, come nessuna di elementi incorporei può formare un corpo. Come è dunque assurdo il supporre, che da elementi inestesi provenga l'estensione, o da elementi immateriali il corpo; così è assurdo il pretendere che dalla materia inorganica si generi l'organismo. Che da un seme nasca la pianta, e l'animale da un uovo, questa si è un'evoluzione naturale: ma che germi non vegetali producano piante, e germi non animali generino animali, sarebbe questa un'evoluzione che sconvolgerebbe tutto l'ordine della natura.

Quindi la vostra ipotesi, che i generi e le specie degli enti differiscano tra loro soltanto di grado, e non già di essenza, ha per antecedente o per conseguente una « massiccia e madornale » contradizione: cioè che l'essere esteso o corporeo è un grado dell'essere inesteso o incorporeo, e l'essere organico un grado dell'essere inorganico; ossia in formula generalissima, che l'essere è un grado del non essere. Or questa è puramente e semplicemente la formula dell'assurdo. Se piace al tuo razionalismo, se la tenga pure e se la goda; ma chiunque non abbia rinunciato al senso commune, cioè alla ragione naturale del genere umano, sa qual conto fare di un'ipotesi, che incomincia o finisce necessariamente con quella formula. E sa inoltre per la legge dei contrarj, che fra l'organismo e l'essere

Digitized by Google

inorganico, come fra il corpo e l'essere incorporeo, v'ha differenza non già graduale, ma essenziale e sustanziale; talchè l'opera dei monisti, che vogliono per via di evoluzione e trasformazione derivare un termine di quelle antitesi dall'altro, ripete la pazzia degli alchimisti, che voleano convertire il solfo o il mercurio in oro.

Lo stesso è a dire del materialismo fisiologico, il quale non ammette diversità di natura, ma solo differenza di grado fra le due specie di viventi, l'animale e l'uomo; o fra le due specie di vita, la sensitiva e l'intellettiva o spirituale. Anch'esso con le sue evoluzioni e trasformazioni bestiali cade sotto la formula dell'assurdo; poichè il loro vero e proprio costrutto si è questo: che l'essere uomo è un grado del non essere uomo, o l'essere spirituale un grado del non essere spirituale. Ora finchè i dottori materialisti non abbiano trovato una nuova metafisica positiva, che sia giunta a dimostrare in piena regola, come e qualmente il non essere può divenir padre dell'essere, o l'essere può divenir figlio del non essere; noi seguiremo fedelmente l'antica metafisica razionale co' suoi bravi principj d'identità e contradizione, di causalità e ragion sufficiente, da cui per illazione apodittica si deduce, che l'ipotesi del materialismo fisiologico è così assurda, come quella del monismo cosmologico; e che l'una come l'altra equivale ad una ricaduta nelle illusioni e nelle stravaganze dell'alchimia (1).

(1) Questo ragguaglio non è mio, ma d'un giudice di cui nessuno può mettere in dubio la competenza, dell'illustre Quatrefages, la cui recente perdita è lamentata da tutti i veraci cultori delle scienze naturali. In un discorso da lui tenuto due anni fa alla società *Scientia*, pronunciava questo giudizio: « On sait « que le darwinisme fut accueilli avec enthousiasme par de sa- « vants de premier ordre, et aussi energiquement repoussé par « des hommes d'une égale valeur. Parmi ces derniers il s'en « trouva qui voulurent tenter à leur tour la solution du grand « problème, et qui opposèrent leurs hypothéses propres à celle « de Darwin. Mais toutes ces conceptions, très diverses, souvent

Digitized by Google

646. *Raz.* — Ma non sai che quel monismo, quel materialismo, da te così straziato, è la dottrina di molti fra i più insigni e famosi naturalisti del nostro tempo?

Catt. — Lo so. Ma tu ignori dunque, che fra li alchimisti v'erano pure, secondo la condizione degli studj e delle scienze a' loro dì, naturalisti non meno cospicui e rinomati? Ed ignori, che se fra i cultori della fisiologia moderna non pochi sono ardenti propugnatori del monismo e del materialismo; molti altri invece ne sono ardentissimi demolitori?

L'accusa di paralogismo adunque ricade su la vostra argumentazione, e non su la nostra. Ricade su la vostra, perchè il ridurre a semplici differenze di grado le diverse nature degli enti, si risolve nel negare i principj di contradizione e di causalità, cioè riporre l'origine dell'essere nel nulla. Ma non su la nostra, perchè noi deduciamo una diversità d'essenza o di sustanza, non già da una differenza di grado in una sola attività, sibbene da una differenza di specie fra attività diverse. Perocchè siccome la natura specifica delle sustanze si determina da quella delle loro potenze, e la natura

« directement opposées, reposent sur la penseé que les espèces « animales et végétales auraient la propriété de réaliser succes- « sivement et par une filiation non interrompue des types dif- « férents. En réalité, c'est l'application au monde organique « des vieilles idées de l'alchimie. La métamorphose d'un singe « equivaut bien à celle du mercure en argent ou en or. Dans « les deux cas, il y a transmutations dans le sens alchimique « du mot. Que cette transmutation se fasse lentement et par « gradation progressive, comme le veulent Lamark et Darwin; « ou brusquement et d'un seul coup, comme l'admettent Geof- « froy, Owen, Mivart; ou bien que l'espèce, avant de se consti- « tuer passe par un nombre indéterminé de formes incomplètes, « incapables de se propager, comme le pensent Kœlliker, Nau- « din... le phénomène reste au fond le même. Eh bien, c'est ce « phénomène absolument hypothétique, dont on n'a trouvé de « traces nulle part, qui serait en outre inconciliable avec d'autres « phénomènes, attestés par l'expérience et l'observation, c'est « ce phénomène dont je ne puis admettre la réalité. » V. Revue Biblique, n. 2.

Digitized by Google

specifica delle potenze da quella de' loro atti; così dalla diversità specifica degli atti s'inferisce quella delle potenze da cui provengono, e dalla diversità specifica delle potenze quella delle sustanze a cui appartengono. Ora le operazioni sensitive e le intellettive sono di così diversa natura, che la potenza suggetto delle prime è assolutamente inetta ad essere suggetto delle seconde. Ed invero, li atti delle potenze si specificano dal loro oggetto formale. Ma il senso non può percepire altro che il sensibile, cioè fenomeni corporei, particolari, concreti, contingenti; laddove l'intelletto concepisce l'intelligibile, cioè essenze ideali, universali, astratte, necessarie. Come adunque vi ha differenza specifica, e non graduale, fra li oggetti, sensibile e intelligibile; così fra li atti, sensazione e intellezione; e fra le potenze, senso e intelletto; e così per conseguente fra li enti o suggetti, sensitivi e intellitivi, animale ed uomo.

Raz. — La tua conclusione non prova nulla, perchè prova troppo. Posta quella differenza essenziale e sustanziale fra il suggetto sensitivo e l'intellettivo, ne segue bensì che l'animale non è capace d'intelligenza, ma ne segue altresì che l'uomo non è capace di sensazione. Ora la privazione del senso non è tanto repugnante alla natura umana, quanto la privazione dell'intelletto?

Catt. — Starebbe senza dubio questa repugnanza, se tenesse quella conseguenza. Ma essa non tiene. Ponendo una differenza di natura fra i viventi sensitivi e li intellettivi, si nega l'intelletto ai primi, ma non già il senso ai secondi; perchè la nota specifica (l'intelligenza, la ragione), che s'aggiunge a questi per differenziarli da quelli, non toglie punto la nota generica (la sensitività), che è commune agli uni ed agli altri. Così nella divisione dei corpi in inorganici ed organici si nega l'organismo ai primi, e si attribuisce ai secondi; ma non si toglie a questi la corporeità che han commune con quelli. Il corpo non perde già la natura ge-

Digitized by Google

nerica di corpo nell'acquistare la natura specifica di corpo organico. E nel caso nostro, la divisione degli animali in bruti ed uomini importa bensì, che li uni son privi dell'attributo differenziale, cioè della vita intellettiva; ma non già che li altri siano privi dell'attributo commune, cioè della vita sensitiva. Tal è la legge ontologica della natura universa. Nella scala ascendente dell'essere, l'ordine inferiore non contiene il superiore, ma questo contiene quello (in formula vulgare: il meno esclude il più, ma il più include il meno), ed in modo più perfetto, ossia con la giunta di un attributo, che costituisce una natura di specie diversa e più elevata.

647. *Raz.* — Passi pure la tua legge; ma bada che essa torna piuttosto di danno che di sussidio alla causa dello spiritualismo. Applichiamola al tema della nostra disputa: che ne segue? Ecco: per accertare la diversità di essenza e sustanza fra l'anima e la materia, si richiederebbe una cognizione, che nessuno può da senno arrogarsi: la cognizione di tutti quanti li attributi dell'una e dell'altra. Se no, resterebbe sempre il dubio che attributi ignoti potrebbero stabilire fra esse una identità di natura, laddove dagli attributi noti pareva introdutta una diversità.

Catt. — Non fa punto mestieri d'una cognizione trascendente le forze dell'umano intelletto. Basta sapere che qualche proprietà ben nota e certa della materia è incompatibile con qualche ben nota e certa proprietà dell'anima: altrimenti nessuno potrebbe opporre specificamente il quadrato al circolo, la linea retta alla curva. Ora parecchie proprietà notissime del suggetto materiale, come l'estensione, la divisibilità, la figura, repugnano intrinsecamente a parecchie altretanto certissime del principio pensante, come la semplicità, l'unità, la capacità di nozioni sovrasensibili, universali, riflesse.... Dunque si può legitimamente da questa opposizione dedurre, che il suggetto pensante non è

Digitized by Google

il suggetto materiale, ma che sono due sustanze essenzialmente diverse ed opposte (1).

Raz. — Eh! povero spiritualismo, se non ha altri pontelli da reggersi in piedi che sillogismi di questa fatta! Ma chi non vede la fallacia del paragone, a cui tutto l'argumento s'appoggia? Nel caso del quadrato e del circolo, o della linea retta e curva si tratta di concetti e non di sustanze; e dal confronto delle note o proprietà dell'uno con le proprietà e note dell'altro si deduce, che tra questo e quel concetto v'ha un'intrinseca repugnanza. Quà il raziocinio procede a tenore della logica e della geometria (2).

Catt. — E là, a tenore della logica e della metafisica. La fallacia non istà nell'analogia da me indicata fra i due raziocinj, ma nella discrepanza da te supposta. Non è vero, che in un caso « si tratti di concetti e nell'altro di sustanze ». Di concetti si tratta egualmente o in ambidue i casi, o in nessuno. In ambidue, se il raziocinio si considera logicamente (nel suo valore mentale o suggettivo); perchè come tale esso consta di giudizj, e perciò di concetti; onde può dirsi che in tutti i raziocinj possibili su qualsiasi tema si tratta sempre di concetti. E però nel caso nostro, come da una parte si tratta dei concetti del circolo e del quadrato (omettiamo per brevità quelli della linea retta e della curva), così dall'altra dei concetti della materia e dell'anima. In nessuno, all'opposto, se il raziocinio si considera metafisicamente (nel suo valore oggettivo o reale); perchè allora ciò di cui si tratta, non sono più i concetti, ma le cose concepite, ossia le cose per via di concetti conosciute. Anche nel caso del quadrato e del circolo il confronto cade su le note o proprietà, non mica dei nostri concetti, ma di quelle figure. È forse il concetto del circolo che è rotondo? o il concetto del quadrato che è quadrilatero? E la « repugnanza intrinseca » da te pure ammessa, sta forse tra un con-

(1) Pag. 76-77. (2) Pag. 77.

Digitized by Google

cetto quadrato ed un concetto rotondo? Egli è evidente che rotondità e quadratura sono proprietà delle due figure, non dei due concetti; e proprietà così essenzialmente diverse fra loro, che importano una diversità di specie o di natura tra le rispettive figure.

Ora per poter affermare questa diversità specifica ed essenziale, non occorre certamente di conoscere tutte quante le proprietà del circolo e del quadrato; chè a tal patto l'affermazione non sarebbe mai lecita, anzi mai possibile nè anche alla più sublime geometria. Basta invece la nozione di quelle proprietà, che appajono manifeste a chiunque abbia l'uso naturale della vista e della ragione. Ebbene, come è legitimo il raziocinio, che dalle opposte proprietà dell'essere rotondo e dell'essere quadrato ne deduce, che quadrato e circolo son figure diverse di specie ed essenza; così l'altro che dalle proprietà contrarie dell'essere corporeo e dell'essere pensante ne deduce, che materia ed anima sono sustanze essenzialmente e specificamente diverse.

648. *Raz.* — Sta, per altro, che nell'uno si parla di figure, nell'altro di sustanze: dov'è più l'analogia?

Catt. — Nell'uno si parla dei suggetti diversi, a cui spettano le proprietà dell'essere quadrato o rotondo; e nell'altro dei diversi suggetti, a cui appartengono le proprietà dell'essere corporeo o pensante: dov'è più la discrepanza? Che poi nel primo caso i suggetti chiaminsi figure, nel secondo sustanze, è una differenza che riguarda il valore metafisico di que' raziocinj, e non già il valore logico. L'essere rotondo o quadrato sono proprietà geometriche, cioè astratte, ed astratto per conseguente è il loro suggetto, la figura, una delle sustanze dette da Aristotele seconde, o sustanze in senso traslato. L'essere corporeo o pensante, invece, sono proprietà fisiche o metafisiche, cioè reali, e reale perciò è parimente il loro suggetto, la sustanza da Aristotele detta prima, ossia nel suo proprio significato. Ma l'analogia deduttiva ne' due casi è sempre

Digitized by Google

manifesta. Ogni proprietà suppone e richiede un suggetto o sustanza, in cui e per cui esiste; e le proprietà repugnanti suppongono e richiedono suggetti-sustanze di opposta natura. Quindi se dalle proprietà contrarie del circolo e del quadrato si può dedurre, che quadrato e circolo sono figure o sustanze seconde di specie diversa; tanto più dee potersi dalle contrarie proprietà della materia e dell'anima dedurre, che anima e materia sono sustanze prime di diversa specie. E se la deduzione fosse invalida in questo caso, tanto più in quello. Or tu accetti l'una, e poi rifiuti l'altra?

Raz. — Il parallelismo dei due raziocinj te lo acconci in modo da giovare al tuo assunto; ma io non l'intendo così. Il vostro argumento è questo: — I concetti della materia e del pensiero son repugnanti fra loro; dunque la sustanza che si manifesta come pensiero, non può essere essenzialmente identica a quella che si manifesta come materia. — Or bene, un tale argumento è fratello germano di quest'altro: — I concetti del circolo e del quadrato sono repugnanti fra loro; dunque la sustanza che piglia la figura del circolo, dev'essere essenzialmente diversa da quella che prende invece la figura del quadrato. — Ma che cosa direbbero li spiritualisti d'una simile conseguenza? Probabilmente non la degnerebbero nè anche d'una parola di confutazione, tanto è evidente la sua assurdità. E noi dovremmo loro menar buona quest'altra conseguenza, che pare proprio uscita dal medesimo stampo? (1).

Catt. — Sì, dallo stampo medesimo, perchè falsato egualmente in ambedue. Nell'argumento regalato a noi è falsato l'antecedente. Noi non deduciamo l'impossibilità d'identificare la sustanza corporea con la spirituale dalla repugnanza fra « i concetti della materia e del pensiero », sibbene dalla repugnanza fra le operazioni materiali del corpo e le operazioni imma-

(1) Ibid.

Digitized by Google

teriali dell'anima (o come dicesi modernamente, tra i fenomeni fisici ed i fenomeni psichici). La prima deduzione sarebbe sofistica, perchè farebbe un salto acrobatico dall'ordine mentale all'ordine reale. Ma la seconda è apodittica, perchè in virtù del principio di causalità risale da effetti reali a cause reali, da operazioni corporee a potenze e sustanze corporee, da operazioni spirituali a potenze e sustanze spirituali.

Nell'altro argumento, invece, è falsato il conseguente. Dalla repugnanza fra i concetti del circolo e del quadrato ne consegue, non mica l'impossibilità che una stessa sustanza (cera, legno, ferro, marmo...) prenda or la figura circolare ed or la quadrata; ma soltanto l'impossibilità che una stessa figura sia quadrata e circolare. La prima deduzione sarebbe spropositata, perchè scambierebbe i concetti con le sustanze; la seconda invece è regolare, perchè dalla repugnanza fra proprietà astratte o geometriche ne trae soltanto una egual repugnanza fra i loro suggetti rispettivi, astratti parimente o geometrici.

Raz. — E donde mai cotesta opposizione fra i due argumenti? Se nell'uno la diversità delle figure non importa diversità delle sustanze figurate; perchè nell'altro la diversità delle operazioni ha da importare diversità delle sustanze operanti?

Catt. — Per una ragione molto chiarissima. Uno stesso corpo può ricevere figure diverse, perchè di natura sua dee bensì avere qualche figura, ma non gli è essenziale nessuna figura determinata; onde egli è indifferente a tutte. Le figure particolari stanno al corpo, come li accidenti alla sustanza. All'opposto le operazioni, se in *actu secundo* e come stati individuali possono ancora dirsi modi accidentali, in *actu primo* e come funzioni specifiche sono invece attributi essenziali. Nè il corpo, nè lo spirito è indifferentemente capace di ogni sorta d'operazioni; ma le mecaniche sono essenziali al primo, come le razionali al secondo; ed al secondo repugnano essenzialmente le une, come al primo le altre.

Digitized by Google

Ecco donde viene l'opposizione fra i due argumenti. Si può nondimeno ritrovar ancora fra essi l'analogia, purchè il ragguaglio si facia come si deve. Da una parte, considera le figure, non più rispetto al corpo in genere, ma a qualche specie di corpi: e allora cessa l'indifferenza del corpo alle varie figure, perchè alcune gli divengono essenziali ed altre repugnanti. Così la sfera ha la figura sua propria, ch'esclude quella del cubo, del cilindro, del prisma, della piramide...; il quadrupede ha la sua, ch'esclude quella del rettile, del pesce, dell'uccello... appunto come la materia ha operazioni sue proprie, ch'escludono quelle dello spirito, e viceversa. D'altra parte, considera le operazioni, non più in ordine ad un suggetto determinato, ad una sustanza materiale o ad una sustanza spirituale, ma in ordine al suggetto in genere, alla sustanza senza più: e allora cessa l'essenzialità di certe operazioni e la repugnanza di certe altre; perchè divengono tutte accidentali al suggetto, ed il suggetto diviene indifferente a tutte. La sustanza per sè stessa non è materia, nè spirito, ossia non ha essenzialmente operazioni mecaniche, nè razionali, ma è capace e di queste e di quelle: appunto come il corpo non ha essenzialmente figura circolare, nè quadrata, ma può ricevere e l'una e l'altra.

649. *Raz.* — O insomma, vuoi sapere l'ultimo costrutto ch'io ricavo da tutta questa controversia? Lasciamo stare il regno delle sustanze e delle essenze, che se pur esistesse, non è fatto per noi (1)

Catt. — Se intendi che non è fatta per noi la conoscenza piena e perfetta di tutte le sustanze ed essenze, concedo; perchè gli è come dire che l'intelletto nostro non è infinito, e che l'uomo non è Dio. Ma se vuoi dire che non è fatta per noi nessuna cognizione di nessuna essenza e sustanza, nego; perchè equivale a dire che l'intelletto umano non può intendere nulla,

(1) Pag. 78.

Digitized by Google

ossia che per noi è impossibile qualsiasi cognizione di qualsiasi cosa. Conoscere una cosa senz'avere nessun'idea della sua sustanza ed essenza, sai che significa? Significa conoscere una cosa senza conoscere in realtà che cosa sia. Perocchè non si ha cognizione reale d'una cosa, se non inquanto si conosce la sua realtà; e non si ha cognizione della realtà d'una cosa, se non inquanto si conosce ciò che ha di essenziale e sustanziale la sua natura (1): equazioni tutte che si traducono in quest'altra: Non poter conoscere nessuna essenza e sustanza di nessuna cosa, è lo stesso che non poter conoscere nulla di nulla. Or bene, alla natura dell'uomo non è egli repugnante tanto il saper tutto, quanto il non saper nulla?

Raz. — Ma noi non possiamo conoscere altrimenti le cose, se non inquanto ci si rappresentano o manifestano in serie determinate e particolari di fenomeni, i quali secondo le loro proprietà e leggi specifiche vengono da noi classificati come cose di natura specificamente diverse (2).

Catt. — Così è, ma c'è altro. Leggi e proprietà non esistono se non come determinazioni di qualche cosa, che è il loro suggetto: non esistono fenomeni, se non come manifestazioni di qualche cosa, che è pur il suggetto loro. Dunque leggi e proprietà e fenomeni non hanno altra natura che quella de' suggetti, vale a dire delle sustanze, a cui appartengono; e per conseguente non può darsi diversità di natura specifica tra fenomeni, proprietà, e leggi *in actu secundo*, se non inquanto si dà *in actu primo* fra le sustanze, che sono i loro suggetti.

Raz. — In quella guisa noi distinguiamo ottimamente la natura umana da ogni altra; perchè l'uomo ci si rappresenta come un complesso di fenomeni speciali e tutti proprj di lui, sì che è impossibile confunderli con quelli ond'è costituita ogni altra natura (3).

(1) V. Ult. Crit., I, loc. cit. (2) Pag. 78. (3) Ibid.

Digitized by Google

Catt. — Se quest'argumento s'interpreta conforme alla nostra teoria, è ragionevole; ma se conforme alla tua, è assurdo. Perocchè nel primo senso la distinzione di natura vale distinzione di essenza e sustanza; ed il « complesso di fenomeni speciali » che ci rappresenta l'uomo, e lo diversifica da ogni altra specie di animali o di viventi, è la determinazione e manifestazione d'una speciale sustanza, di cui è propria quella speciale essenza, che costituisce la natura umana differenziandola da qualsiasi altra. Nel secondo invece tu distingui « ottimamente la natura umana », mentre ignori affatto l'essenza, cioè la natura dell'uomo; sicchè affermi di conoscere ottimamente ciò appunto che ti protesti di non conoscere, nè ben, nè male. Poi dichiari che la natura dell'uomo ci si manifesta in un complesso di fenomeni speciali tutto proprj di lui, cioè di quel suggetto, di quella sustanza speciale, a cui solo appartengono, ed in cui solo esistono; mentre sostieni che i fenomeni esistono per sè stessi e per sè soli, che non appartengono a nulla ed a nessuno, che non suppongono alcun suggetto, alcuna sustanza, da cui vengano sustentati!... Hai qualche giunta da fare alla tua derrata?

650. *Raz.* — Sì, ed è questa: voler penetrare più innanzi per iscoprire qualche altra cosa oltre e sotto dei fenomeni, una sustanza, un'essenza, un'entità qualsiasi diversa dall'entità, dall'essenza, dalla sustanza delle altre cose, è scambiare un'illusione con la realtà, un'astrazione con l'esperienza, una chimera co'l fatto (1).

Catt. — E così alla derrata fai la giunta che davvero le conviene. Dunque chi se ne sta al fatto, all'esperienza, alla realtà è colui, che ammette fenomeni senza un suggetto, ossia azioni senza un agente, passioni senza un paziente, qualità senza una sustanza, modi d'essere senza un ente; è colui che riconosce

(1) Ibid.

Digitized by Google

fenomeni d'una natura speciale tutto propria d'una cosa, la quale non può avere nessuna speciale natura, poichè o essa non esiste, o la sua natura non può essere « diversa da quella delle altre cose »; è colui che sa distinguere « ottimamente la natura umana da ogni altra », mentre sa che non esiste alcuna essenza o entità (cioè natura) nell'uomo, la quale non sia comune a tutti i viventi, anzi a tutti li enti del mondo; è infine colui, che afferma essere identica la sustanza ed essenza dell'uomo con quella delle altre cose, mentre confessa d'ignorare quale sia l'essenza e la sustanza così di queste come di quello; anzi dichiara che sustanza ed essenza in genere è una cosa imaginaria, mitologica; onde tanto repugna l'appropriarla ad una specie di enti, quanto l'accommunarla a molte o a tutte.

Per lo contrario, chi si pasce d'illusioni, d'astrazioni, di chimere, è colui che aborre da un tal abisso di contradizioni e d'assurdità; e si tien pago di una filosofia, la quale non si arroga il diritto di rinegare l'evidenza della verità, che splende di luce spontanea nei primi principj della ragion naturale e nei primi dettami del senso commune.

A queste ed altretali enormità si riduce « l'ultimo costrutto » del tuo discorso.

Raz. — Qui poi l'appello al consenso universale degli uomini in virtù d'una cotal legge di natura è più che mai vano e nullo. Mettendo anche in disparte le opinioni di tanti filosofi e di tante sètte, che non poterono indursi mai ad ammettere l'esistenza dello spirito, egli è certo che il popolo, cioè la massima parte degli uomini non ha verun'idea di questo ente arcano, di questa sustanza immateriale, incorporea, inestesa, semplicissima, a cui s'è dato il nome di anima; e non la concepisce nè può concepirla se non come rivestita sempre d'una figura qualsiasi, d'una materia, d'un organismo, d'un qualche cosa che contradica alle metafisicherie dello spiritualismo (1).

(1) Pag. 79.

Digitized by Google

Catt. — Questa objezione è fuori di proposito. Il mio richiamo alla ragion naturale ed al senso commune non riguarda la spiritualità dell'anima, sibbene i principj supremi così dell'ordine suggettivo o mentale, come dell'ordine oggettivo o reale, che tu esplicitamente o implicitamente rineghi con la tua teoria, infetta tutta di criticismo, di fenomenismo, di scetticismo... cioè di dottrine, che conducono fatalmente alla disperata conclusione dell'agnosticismo, ossia a negare la possibilità stessa d'ogni cognizione della realtà e d'ogni realtà della cognizione. E contro i delirj di tali sistemi, più che le speculazioni filosofiche valgono quei principj naturali, che sono per così dire le forze motrici, le leggi costitutive della ragione e della vita umana; talchè i saccenti, che con le loro negazioni pretendono di personificare in sè l'umanità più avanzata, come dicono, o perfezionata e sublimata che voglia dirsi, rappresentano invece la degradazione, il decadimento dell'umanità fino alla perdita della sua ragionevolezza.

Quanto poi alla spiritualità dell'anima, non siam noi che per sostenerla ricorriamo al « consenso universale degli uomini »; ma sono o meglio erano (chè ormai non formano più una scuola vivente e militante) i tradizionalisti. E non ricorriamo nè pure al senso commune, perchè non si tratta qui d'una verità intuitiva, d'un principio connaturato all'intelletto; ma d'una tesi speculativa, che è di competenza della ragione filosofica o scientifica, e non della ragione vulgare e universale. Che il popolo adunque non arrivi a concepire l'anima nella sua essenza spirituale, o non la concepisca se non imaginandosela, figurandosela in vario modo, passi pure. Nè dee far maraviglia, quando vediamo non pochi de' filosofi-scienziati più in voga oggidì, che non sanno considerare in forma puramente intellettuale, non che l'anima umana, ma nessuna cosa; anzi giungono a sentenziare, che tutto ciò di cui non si possono formare un'imagine sensi-

Digitized by Google

bile, non esiste. Il popolo tuttavia, almeno nelle nazioni civili, distingue negativamente bensì, ma sufficientemente l'anima dal corpo; ed al corpo la contrapone come qualche cosa che non si può vedere, nè palpare, nè pesare, nè misurare, nè dividere... Determinazione assai vaga, che senza dubio non può bastare al filosofo, ma che al popolo basta, perchè non gli è necessaria la conoscenza della natura dell'anima se non in ordine alla sua vita morale e religiosa, cioè alla sua fede in una vita futura immortale. — Poichè l'anima sua non è il corpo, nè parte del corpo; non è dunque destinata a perire co'l corpo; — così ragiona anche il popolo; e quindi, benchè non abbia una nozione positiva della spiritualità dell'anima, egli crede fermamente alla sua immortalità.

Ed eccoci ad un altro capitolo della tua critica.

Digitized by Google

CAPO NONO

IMMORTALITÀ DELL'ANIMA.

651. *Raz.* — È un tema di somma importanza così pe' filosofi cristiani come pe' razionalisti; e tanto han ragione di accalorirsi li uni nelle prove, quanto li altri nelle objezioni. Le prove sono ordinate a dimostrare la tesi in doppia forma, negativa e positiva. Nella prima intendono a sostenere, che l'anima è incorrottibile, perchè come semplice ed immateriale non può perire per nessuna alterazione o dissoluzione di parti (1).

Catt. — Ed è una prova che basta per tutte.

Raz. — Non basta nemmeno per sè, non avendo valore alcuno.

Catt. — Negazione temeraria.

Raz. — Negazione legitima. Quella prova muove dal concetto d'una sustanza semplice o d'uno spirito puro. Ora un tal concetto, dopo la critica già fatta della spiritualità dell'anima, apparisce privo d'ogni valore reale e contrario alle leggi primitive della cognizione (2).

Catt. — La legitimità della tua negazione è dunque fondata in una doppia falsità, storica e teoretica.

a) È falsità storica, che il nostro argumento

(1) Pag. 79. (2) Pag. 80.

Digitized by Google

muova dal concetto di sustanza semplice o puro spirito, quasichè in questo concetto riponesse il suo antecedente *a priori,* ossia in guisa di supposto gratuito. Il vero si è, che l'argumento nostro muove dall'osservazione psicologica di fatti notorj e certissimi; e per via d'induzione regolare e rigorosa, in virtù del principio evidente che *operari sequitur esse* (1), dalla spiritualità delle operazioni intellettuali dell'uomo ne inferisce la spiritualità del suggetto intellettivo, dell'anima umana; onde il concetto di sustanza semplice o puro spirito non è il suo punto di partenza (un antecedente arbitrario), ma è il suo punto d'arrivo (un conseguente dimostrativo).

b) Ed è falsità teoretica, che quel concetto sia « privo d'ogni realtà e contrario alle leggi primitive della cognizione ». Con questa sentenza tu affermi implicitamente due cose: 1° che tutta la realtà sia composta o materiale (esclusione d'ogni sustanza semplice o incorporea); 2° e tutta la cognizione sia sensitiva (esclusione d'ogni oggetto sovrasensibile). E sono due assurdità:

La prima, perchè il composto presuppone il semplice, come il numero presuppone l'unità; e però come senza l'unità non sarebbe possibile nessun numero, così senza l'ente semplice non sarebbe possibile nessun ente composto.

La seconda, perchè la negazione del sovrasensibile presuppone il concetto del sovrasensibile. O come mai si potrebbe negare una cosa, di cui non s'avesse nessun'idea? Tu stesso te n'appelli alle *leggi primitive della cognizione.* E con queste tre parole tu disdici tre volte il detto tuo. Perocchè il concetto di *legge* è universale e razionale; dunque non è cosa sensibile. Il concetto di *primitivo* implica quello di *secondario,*

(1) « Operatio rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia « unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria « operatio rei sequitur ejus naturam ». S. Thom., Cont. Gent., lib. II, c. LXXIX.

Digitized by Google

ossia una distinzione logica e metafisica fra li atti primi ed i secondi d'un ente, fra li attributi costitutivi ed i consecutivi d'una natura; dunque non è cosa sensibile. Ed il concetto di *cognizione* è generico, astratto, riflesso, cioè suppone e richiede osservazioni e classificazioni, analisi e sintesi di atti mentali; dunque non è cosa sensibile. Pertanto la tua critica della spiritualità si vanta di negare ciò appunto, che con la sua stessa negazione afferma e conferma. Si mostra così degna scolara del suo maestro, il quale decretava che tutta la cognizione era ristretta nel campo dell'esperienza sensibile, mentre la sua legge medesima smentiva quella restrizione, rompeva quei limiti, e spaziava nel campo della cognizione razionale, dei principj *a priori,* della più pura e schietta metafisica.

Raz. — Tuttavia il loro argumento, considerato pur in sè stesso, è fallace; perchè se provasse qualche cosa, proverebbe l'incorrottibilità non solo della sustanza pensante, ma di tutte quante le sustanze dell'universo, stantechè eziandio le corporee, o si riguardino come elementi semplici o come atomi primitivi, son tenute dagli stessi dogmatici per affatto indivisibili e indistruttibili di lor natura (1).

Catt. — Di quali dogmatici, in grazia, mi parli? Sono i dinamisti, che compongono le sustanze corporee di elementi semplici (incorporei, inestesi); e sono li atomisti, che le compongono di elementi detti atomi, ma estesi, corporei. Due generazioni di dogmatici, che non seguono, ma avversano il dogmatismo tradizionale delle scuole cristiane, siccome queste non professano, ma rigettano il dinamismo e l'atomismo delle scuole moderne. Il primo, perchè è tanto assurdo l'ammettere che di elementi incorporei si componga un corpo, quanto il supporre che di non-enti si formi un ente, di zeri un numero. Il secondo, perchè repugna l'attribuire agli atomi un'estensione ed insieme

(1) Pag. 80.

Digitized by Google

l'indivisibilità; repugna il supporre tutto insieme che li atomi abbiano natura corporea, e sieno di lor natura indistruttibili. Insomma li atomi sono corpuscoli, che possono sfuggire per la loro piccolezza ad una divisione e distruzione fisica o mecanica, ma non mai alla divisibilità e distruttibilità metafisica o matematica, che è essenziale all'ente corporeo, grande o piccolo, massimo o minimo che sia.

652. *Raz.* — Lasciamo queste distinzioni scolastiche: il fatto si è che, a parlare propriamente, nulla perisce al mondo, nè può perire (1).

Catt. — Dici da senno o per burla? Dunque nessuna pianta muore? non muore nessun animale? e nell'incendio d'una casa, d'una città non perisce nulla?...

Raz. — Tu frantendi la mia proposizione. Con essa non si vuol escludere punto (che sarebbe un caso troppo manifesto di pazzia) la morte degli individui nel mondo organico, nè la distruzione delle sustanze particolari, naturalmente o artificialmente composte, nel mondo inorganico. Si vuole soltanto stabilire, che la quantità d'essere, ond'oggi consta l'universo, è assolutamente la stessa di cui componevasi al principio della sua esistenza: altrimenti converrebbe dire, che l'essere divenga nulla: pretta antilogia (2).

Catt. — Questa proposizione non attenua, se pur non aggrava l'enormezza dell'altra. *Essere* è l'astratto di *ente;* e dacchè l'ente è il sommo degli universali, l'essere è l'ultima delle astrazioni, e come tale trascende non solo ogni specie ed ogni genere, ma tutte le categorie e reali e mentali. Non gli è dunque applicabile la categoria di quantità, nè come continua o estesa (*magnitudo*), nè come discreta o numerica (*multitudo*). È quindi già falsa per sè stessa la locuzione da te adoperata, *quantità di essere.* Ed è poi

(1) Ibid. (2) Pag. 80.

Digitized by Google

falsissima per l'uso che tu ne fai; poichè non solo tu sottoponi alla categoria di quantità l'essere universalissimo ed astrattissimo, che sorpassa e sovrasta ad ogni quantità, ma vai più oltre, e di quell'astrazione che è l'esclusione formale d'ogni realtà, d'ogni attività ed attuale e virtuale, tu fai *constare l'universo!* Un mondo che si compone di puro essere trascendentale, in sogno potrà darsi; ma in un discorso filosofico non può passare nè anche per facezia. L'universo reale consta, non di *essere,* ma di enti; e non di enti universali, cioè astratti e più o meno indeterminati, ma di enti concreti, determinati da tutte le note generiche e specifiche ed individuali, che convengono alla natura propria di ciascuno. Per dare alla tua locuzione un significato intelligibile, bisogna dunque interpretarla benignamente, traducendo la «quantità di essere», in quantità degli enti ond'è composto l'universo.

In questa forma però, se la tua proposizione riesce intelligibile, non cessa mica d'essere falsa. Che la quantità degli enti oggidì contenuti nel mondo sia la stessa precisamente ch'esso conteneva «al principio della sua esistenza», è una favola da non potersi decentemente contare nè anche ai bambini. Della moltitudine sterminata di enti che formano oggi i tre *regni della natura,* il mondo «al principio della sua esistenza» non ne conteneva nè pur uno. In principio non era altro che un caos, una materia informe, un miscuglio di gaz, una massa di atomi, o qual altra confusione amorfa meglio ti piacia; ma non un animale nè una pianta, non terra nè aqua, non un sole, non una stella nè un pianeta, ecc. E tu vieni su 'l serio ad annunziarmi che fra il mondo d'oggi e il mondo d'allora non c'è differenza di quantità?

Raz. — Vi è diversità di forme, ma eguaglianza di materia; perchè tutti li enti che ci appariscono sotto le forme così disparate di animali e piante, di metalli e meteore ed astri, ecc. non sono altro che svariate aggregazioni e divisioni, composizioni e dissoluzioni,

Digitized by Google

insomma evoluzioni d'una sola e stessa materia elementare primitiva, sempre identica ed eguale a sè stessa, agitata da forze o energie sempre identiche ed eguali, sia poi in origine una materia eterea o gazosa o atomica, o che che altro di simile.

Catt. — Questo modo di spiegare l'identità o l'eguaglianza quantitativa del mondo odierno co 'l mondo primitivo, può correre in riguardo agli enti e fenomeni del regno inorganico, dove tutto è materia e moto; sicchè le cose ond'è composto, per moltiplici e moltiformi che sieno, non sono mai altro che diverse combinazioni d'una sola materia prima, determinate da combinazioni diverse di certe forze o energie elementari e tutte mecaniche, tali cioè che le loro operazioni consistono solo e sempre in qualche specie di moto dato o ricevuto. Finchè pertanto si tratti del mondo inorganico, parla pure se vuoi, e come e quanto vuoi, di unità della materia, di identità sustanziale ed eguaglianza quantitativa degli enti corporei, di conservazione od equivalenza, evoluzione o trasformazione delle forze o energie motrici, delle vive ed attuali, o delle latenti e potenziali... per venire alla conclusione, che il mondo è oggi materialmente e quantitativamente lo stesso ch'era « al principio della sua esistenza ». Su questo punto io mi sto pago d'un *transeat;* ma soggiungo che il mondo inorganico non è tutto il mondo. Ve n'ha pure oggidì un altro, popolato di enti che vivono e sentono e pensano, ben diverso perciò da quello primitivo senza vita nè senso, nè pensiero: dunque l'uno non è quantitativamente eguale all'altro.

E tanto meno v'è fra loro identità qualitativa. La materia e le forze del mondo inorganico non possono produrre un organismo: sarebbe la violazione, l'abolizione del principio di causalità, vale a dire della legge suprema di tutto l'universo. La vita non può aver origine se non da un essere vivente, il senso da un essere sensitivo, il pensiero da un essere pensante. Di tutti li immani sforzi de' tuoi materialisti evoluzio-

Digitized by Google

nisti trasformisti per spiegare mecanicamente la produzione dell'infimo organismo vivente, han dimostrato la vanità, la nullità tutti li altri naturalisti, che non abusano della scienza per odio della fede, e sanno riconoscere nelle maraviglie del mondo creato, la potenza, la sapienza, la bontà di un Dio creatore.

653. *Raz.* — Vi ha nondimeno un altro fatto, ch'essi non devono disconoscere.

Catt. — Quale?

Raz. — Questo, che il fenomeno vulgarmente detto distruzione e morte, non è altro veramente che una trasformazione, cioè un mutamento nella disposizione, nella figura, nel moto, insomma ne' rapporti de' varj elementi, che con la loro aggregazione e compenetrazione forman le cose; onde per questo rispetto l'immortalità competerebbe tanto al principio del pensiero, quanto al principio del senso, della vita, della affinità, dell'attrazione, e d'ogni altra funzione organica della natura (1).

Catt. — Che ambiguità di termini! che confusione d'idee! Bisogna, in primo luogo, distinguere la distruzione dalla morte. A distruzione van suggetti li enti corporei in generale; a morte i soli viventi. Rispetto ai primi e considerati come tali, cioè inquanto sono masse di elementi materiali, aggregati da sole forze mecaniche, la distruzione riducesi in quella specie di trasformazione che tu indicavi. Ma rispetto ai secondi, la distruzione è un po' diversa, come diversa è l'origine e la natura. Essi non provengono da un'accumulazione esterna di parti, ma nascono per interna generazione. La loro sussistenza non consiste in una attività puramente mecanica, che s'immedesima con la materia, e dalla materia si esercita senza bisogno d'altro principio ad essa sovraggiunto; ma consiste nella vita, ossia in un'attività spontanea, che ha in sè

(1) Pag. 80-81.

Digitized by Google

il principio delle sue operazioni, e le dirige, le adatta, le coordina al suo fine, a nutrire e sviluppare e perfezionare l'individuo, a conservare e propagare la specie. E questa attività immanente, questo principio vitale non è un attributo generico della materia, non è commune a tutti i corpi: altrimenti una materia inorganica sarebbe impossibile, e tutti i corpi sarebbero viventi (1). Il principio formale della vita è dunque sustanzialmente unito co 'l corpo, ma è distinto essenzialmente dal corpo.

Ora questa relazione del principio vitale co 'l corpo è varia nei varj gradi della vita. Nei gradi inferiori, vegetale ed animale, l'attività vivificante non è capace se non di operazioni organiche, vale a dire non ha operazioni proprie per sè sola e senza intrinseca dipendenza dall'organismo: è principio formale di tutte, ma non è suggetto prossimo e immediato di nessuna. Nelle operazioni organiche il suggetto operante è il congiunto, il composto, ossia l'ente prodotto dall'unione sustanziale di un corpo e di un'anima; e quindi il suggetto proprio delle operazioni vegetali è la pianta, come delle sensitive l'animale. Non è più così nel grado superiore della vita, nella natura umana. Qui l'attività vivificante, oltre le funzioni organiche e communi del vegetare e sentire, ha le operazioni sue proprie e spirituali dell'intendere e del volere, delle quali il corpo è soltanto condizione estrinseca, indiretta, remota, ma la causa intrinseca, il principio prossimo, il suggetto immediato è l'anima.

Bisogna pertanto, in secondo luogo, distinguere in

(1) « Manifestum est, quod esse principium vitae vel vivens non « convenit corpori ex hoc quod est corpus; alioquin omne cor- « pus esset vivens aut principium vitae. Convenit igitur alicui « corpori quod sit vivens vel etiam principium vitae, per hoc « quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab « aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur, quae « est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis « actus ». S. Thom., Summ. Theol., I, q. LXXV, a. 1.

Digitized by Google

ordine alla morte la destinazione dei viventi inferiori da quella dei superiori. E quanto ai primi, poichè il modo d'operare segue naturalmente il modo d'essere, come il principio vegetale ed animale è privo d'ogni operazione per sè stesso e per sè solo, così non possede nè anche una propria sussistenza. Non esiste se non inquanto vive il congiunto, il composto; e per conseguente alla morte della pianta e dell'animale deve anch'esso morire. E pe 'l corpo la morte è una distruzione simile a quella degli altri corpi: una dissoluzione de' suoi elementi per aggregarsi con altri e comporre altri corpi. Ma per l'anima, per l'attività o forma vitale, no. Essa non è estesa, nè quindi è divisibile in parti: è un principio semplice, che ha tutte le condizioni della sua esistenza nell'organismo; onde morendo per decomposizione l'uno, l'altro cessa d'esistere (1). Non è più così nel grado superiore della vita, nella natura umana. Qui l'attività vivificante, oltre le funzioni organiche del vegetare e del sentire, ha le operazioni spirituali dell'intendere e del volere, delle quali l'organismo è soltanto condizione estrinseca, indiretta, remota, ma la causa intrinseca, il principio prossimo, il suggetto immediato è l'anima. Pertanto in virtù della stessa legge ontologica, che l'operare di un ente è conforme all'essere suo; ne segue che l'anima come ha un'attività sua propria, così ha una propria sussistenza; ed in questa come in quella è indipen-

(1) « Nulla operatio sensitivae partis essè sine corpore potest. « In animabus autem brutorum non est invenire aliquam ope- « rationem superiorem operationibus sensitivae partis; non enim « intelligunt, neque ratiocinantur: quod ex hoc apparet, quia « omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur, quasi a « natura motae, et non ex arte operantes; omnis enim hirundo « similiter facit nidum, et omnis aranea similiter telam. Nulla « igitur operatio est animae brutorum, quae possit sine corpore « esse. Quum igitur omnis substantia aliquam operationem ha- « beat non poterit anima bruti absque corpore esse: ergo pe- « reunte corpore perit ». S. Thom., Cont. Gent., lib. II, c. 82. — V. Summ. Theol., I, q. LXXV, a. 3.

Digitized by Google

dente dall'organismo. Che avviene dunque alla morte dell'uomo? Si dissolve bensì il corpo suo come quello degli altri viventi, ma l'anima sua non può perire come quella degli altri animali. L'uno è mortale perchè corpo, ma è immortale l'altra perchè spirito.

654. *Raz.* — Dunque, eccetto il caso privilegiato dell'uomo, con la morte d'ogni altro vivente l'anima perisce o cessa d'esistere: cioè in buon vulgare, viene annichilata. E così l'essere divien nulla: è un'altra bella formula dell'assurdo.

Catt. — Presa come suona in bocca tua, sì; ma applicata al nostro caso è una brutta formula della sofisteria. Non si tratta qui dell'*essere* astrattissimo, universalissimo, che trascende tutte le categorie, comprese quelle di causa ed effetto, di azione e passione. Supporre che questo essere divenga nulla, cioè che venga annichilato, è un concetto in sè stesso contradittorio, poichè gli repugna tanto l'annichilazione in senso attivo (annichilarsi da per sè), quanto in senso passivo (essere annichilato da qualcosa altro). Per la prima diverrebbe un suggetto agente, e per la seconda un suggetto paziente, appunto quell'entità, che è un'astrazione formale e totale da ogni attività e passività di ogni genere. Trattasi invece di enti reali e individuali, della classe inferiore di viventi, suggetti all'influsso continuo d'un'infinità di cause e condizioni, tanto le une atte a conservarne, quanto le altre a distruggerne la vita. E poichè tutta la loro attività vitale, sì nelle sue operazioni e sì nella sua esistenza, dipende affatto dall'organismo; ne consegue di necessità, che la morte dell'uno importa la morte dell'altra, inquantochè con la dissoluzione di quello manca a questa ogni ragione dell'essere suo. Laonde il morire per essa non è altro che un ridivenire quel ch'era prima di vivere: il cessar d'esistere le è tanto naturale, quanto il cominciare ad esistere.

Raz. — Vuol dire ch'essa ritorna nel nulla, com'era

Digitized by Google

uscita dal nulla. Or a questa legge va parimente sottoposta l'anima umana. La sua esistenza ebbe pur cominciamento; deve dunque aver fine.

Catt. — No, la parità non corre. C'è fra loro diversità d'origine: le anime dei viventi inferiori cominciano ad esistere per generazione naturale; l'anima umana per creazione divina. È diversa la loro natura: quelle non sussistono per sè stesse, non sono capaci di apprendere e di appetire se non cose sensibili, non hanno uso di ragione, non libertà di volere, non atti morali, non credenze religiose; questa ha sussistenza propria, è atta a conoscere e volere cose sovrasensibili, è dotata di ragione riflessiva e di libero arbitrio, ha coscienza di un ordine morale, sovranaturale, divino. Ed è diverso il loro fine: l'esistenza delle une è intieramente circoscritta nel giro della vita presente; quella dell'altra ha potenze e tendenze naturalmente ordinate ad una vita futura. Dunque alla parità di condizione per essere le une e l'altra venute dal nulla, non risponde punto la parità di destinazione a ritornare nel nulla; e però le tue objezioni contro la prima prova dell'immortalità dell'anima non valgono ad intaccare minimamente la sua forza dimostrativa.

Passiamo alla seconda.

655. *Raz.* — Essa si fonda nel principio di attività essenziale, che è connaturato allo spirito: principio che gli assicura per sempre il pensiero, e quindi l'esistenza (1).

Catt. — Questa prova è riferita in termini così concisi ed involuti, che pajono accozzati a bello studio per oscurare o eludere la sua forza. Per esporla anche solo in iscorcio dovevi dire qualcosa di più, e determinare un po' meglio com'essa intenda quel « principio di attività essenziale, che è connaturato allo spirito ». Suppliró io in poche parole alla tua reticenza.

(1) Pag. 79.

Digitized by Google

Nel dimostrare la spiritualità dell'anima si è stabilito, ch'essa qual principio intellettivo *opera per sè,* cioè i suoi atti non dipendono formalmente, intrinsecamente da alcun organo corporeo; dunque *esiste per sè,* cioè la sua esistenza non dipende da quella del corpo. Essa è un'attività, una forza (in linguaggio scolastico, una forma), non già inerente a qualche suggetto, ma sussistente in sè e per sè, suggetto essa stessa ed essa sola de' suoi proprj atti. Or come tale è naturalmente indistruttibile. Non può esser distrutta *per accidens,* cioè per la morte del corpo; giacchè la sua esistenza non è subordinata a quella dell'organismo con cui è congiunta. Nè *per sè,* cioè per distruzione dell'essere suo; giacchè intanto è distruttibile un ente, inquanto può in lui separarsi la forma dalla materia, o separarsi da lui il principio della sua attività (la forma, l'atto primo), che lo fa essere quel che è, e costituisce la sua natura ed essenza propria. Ma l'anima umana non può andar suggetta alla prima distruzione, perchè non è composta di materia e forma (non è materiale); nè alla seconda, perchè il principio formale della sua attività è essa stessa; e la separazione d'una cosa da sè stessa è impossibile. Poichè dunque l'anima umana non può perire nè per distruzione del corpo, nè per distruzione di sè stessa; ne consegue ch'essa di sua natura è immortale (1). Or bene, che hai da ridire su la validità della conclusione?

(1) « Necesse est dicere, animam humanam, quam dicimus in-
« tellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim
« aliquid corrumpitur: uno modo per se, alio modo per accidens.
« Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi
« per accidens, idest aliquo generato vel corrupto. Sic enim
« competit alicui generari et corrumpi sicut et esse, quod per
« generationem acquiritur et per corruptionem amittitur. Unde
« quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi
« per se. Quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae
« materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et
« corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra, quod
« animae brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima

Digitized by Google

Raz. — Ho a dirti semplicemente che non conclude nulla; perchè, già testè l'ho avvertito, l'attività è attributo essenziale d'ogni cosa; e li enti si distinguono fra loro, non come privi o forniti di attività, ma bensì giusta il grado speciale di attività che è proprio di ciascuno: sicchè l'immortalità in questo senso è tanto naturale allo spirito in virtù del pensiero, quanto alla materia in virtù dell'attrazione (1).

Catt. — Ed io pure ho già replicato alla tua bizzarra avvertenza: **a**) Che se l'attività in generale può dirsi attributo commune d'ogni ente, vi ha poi due generi di attività essenzialmente diversi: l'attività mecanica, estrinseca dei corpi inorganici, e l'attività spontanea, intrinseca degli individui viventi; — **b**) Che questi due generi d'attività differiscono tra loro, non solo di grado, ma di natura; — **c**) E che l'attività stessa vitale è ancora di due specie, non gradualmente, ma essenzialmente diverse: la inferiore od organica, che è vita vegetativa e sensitiva; e la superiore o spirituale, che è vita intellettiva. Quindi il contraporre all'immortalità naturale dell'anima in virtù del pensiero, un'immortalità naturale della materia in virtù dell'attrazione, è una temerità insopportabile. L'essere immortale: 1.° Presuppone l'essere vivente; e la materia non ha vita; 2.° Presuppone un'attività sussistente per sè stessa; e l'attrazione non esiste se non nella materia; 3.° Pre-

« humana. Unde animae brutorum corrumpuntur corruptis cor-
« poribus; anima autem humana non posset corrumpi nisi per
« se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile non
« solum de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma
« tantum. Manifestum est enim, quod id quod secundum se con-
« venit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se con-
« venit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc
« acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc
« autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Im-
« possibile est autem quod forma separetur a se ipsa; unde
« impossibile est quod forma subsistens desinat esse ». S. Thom., I, q. LXXV, a. 6 — V. Contr. Gent., lib. II, c. 78, 79, 82; Quaest. Disp. De Anima, art. 14. (1) Pag. 79.

Digitized by Google

suppone un'attività spirituale; e la materia con tutte le sue forze e proprietà mecaniche è la negazione dello spirito. Per le due ultime condizioni dell'essere immortale repugna l'immortalità ai viventi inferiori, perchè il principio della loro vita non è spirituale, nè sussistente. E per tutte e tre l'immortalità repugna agli enti materiali, ai corpi d'ogni genere e d'ogni specie. Dunque la colpa del non conchiuder nulla cade su la tua objezione, e non su la nostra prova.

656. *Raz.* — Cade però su le altre due, cavate dalla legge sociale e della legge morale.

Catt. — Ma sono anzi le più chiare ed evidenti.

Raz. — Chiarezza ed evidenza ad uso della ragione vulgare, e non della critica filosofica. Saggiamo la prima. Esclusa, dite voi, l'immortalità dell'anima, la legge della vita sociale sarebbe pervertita; poichè ognuno dovrebbe costituire sè medesimo ed il proprio interesse e piacere per fine ultimo delle azioni umane; e quindi il principio dell'amore, della solidarietà, del sacrificio diventerebbe un assurdo (1).

Catt. — Ecco un'esposizione ancor più monca ed avviluppata dell'altra, di cui ebbi già pocanzi a lagnarmi. Il tenore della nostra prova in sustanza è questo: — Non può darsi vita sociale senza un ordine, un vincolo, che stabilisca fra li uomini una communione di principj, di mezzi, e di fini, una gerarchia di poteri e di ufficj, un'armonia di doveri e diritti fra i socj in genere, e fra superiori ed inferiori in ispecie. Quest'ordine non può sussistere senza un'autorità, che possa legitimamente comandare, e debba essere fedelmente obedita. E non può esercitarsi quest'autorità senza una legge, che obblighi la coscienza d'ognuno a far il proprio dovere e rispettare il diritto altrui. Nè può una legge obligare la coscienza di ciascuno verso tutti e di tutti verso ciascuno, se non è immediatamente

(1) Pag. 79-80.

Digitized by Google

o mediatamente imposta da Dio, unico legislatore che possa con impero assoluto intimare il voler suo alla volontà libera dell' uomo; da Dio, primo principio e fondamento ultimo d'ogni autorità, d'ogni obligazione, d'ogni ordine legitimo nella società. Dunque ciò che costituisce e mantiene la vita sociale è una legge religiosa, o come dicesi più communemente, è la religione naturale, ossia la religione inquanto è oggetto d'una teologia razionale, d'una dottrina filosofica, prescindendo dalla dottrina sovranaturale d'una teologia rivelata. Ora i due cardini della religione naturale sono l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima: due verità, due credenze così essenzialmente congiunte ed unite fra loro, che l'una implica l'altra, e la negazione dell'una importa necessariamente la negazione dell'altra. Esclusa dunque l'immortalità dell'anima, è insieme esclusa, cioè negata l'esistenza di Dio e la religione naturale; e per conseguente escluso, cioè negato il principio e il fondamento d'ogni autorità ed obligazione, d'ogni diritto e dovere, d'ogni communione e gerarchia fra i membri dell'umanità. E allora la vita sociale diventa il regno del materialismo e dell'ateismo: non ha più altri fattori che le azioni e reazioni, fisiche e fisiologiche, dell'organismo corporeo; non altra regola che l'instinto animale, non altro fine che l'utile ed il piacere. Giustizia e carità sono parole vuote di senso; sono idee fittizie, assurde; sono leggi fantastiche, inventate e manipolate dall'ignoranza, dalla superstizione, dalla prepotenza de' governi, dalla servitù delle plebi: unica legge reale ed effettiva l'egoismo, unico vincolo sociale la forza armata dello Stato a servigio del suo codice penale. In tali condizioni potrà ancor rimanere una cotal forma di società bestiale, una gran mandra di lupi, di volpi, di majali in fattezze umane; ma di umana società, d'una gran famiglia di genti ragionevoli, unite insieme da una communione di fede e speranza in Dio, da una reciprocità di doveri e diritti nella vita privata e publica, di rispetto e di amore, di

Digitized by Google

benefizj e soccorsi, ecc., non resta più nemmen l'idea.

Or che hai tu da opporre a questa dimostrazione?

657. *Raz.* — Che non prova nulla; perchè non è l'uomo che si è fatta la legge sociale a suo talento, ma l'ha ricevuta dalla sua natura (1).

Catt. — Se intendi dalla *natura naturante*, cioè da Dio, sì, è vero, ed è la nostra tesi: se invece dalla *natura naturata*, cioè dall'uomo stesso, è un'assurdità, ed è la vostra fisima, la vostra pazzia. O con qual altro nome va chiamata la supposizione, che l'uomo abbia ricevuto da sè stesso la sua legge sociale, ossia che abbia dato a sè stesso la sua natura specifica, cioè che abbia creato sè stesso?

Raz. — Sta però che la legge sociale non è suggetta, ma superiore all'arbitrio dell'uomo (2).

Catt. — È superiore, posto che sia fatta da Dio, concedo; dall'uomo, nego. E non è suggetta, in diritto o moralmente, cioè quanto alla sua esistenza, concedo; in fatto o storicamente, cioè quanto alla sua esecuzione, nego.

Raz. — L'uomo può bensì violarne i precetti ne' casi particolari (3)...

Catt. — Ed ecco una conferma della mia tesi, ed una disdetta della tua. Non potrebbe mai l'uomo violare la legge sociale, se l'eseguirla non fosse in suo arbitrio.

Raz. — Ma egli non può distruggerne l'impero e l'influsso generale nell'umanità (4).

Catt. — Se s'intende, che l'uomo non può abrogare la legge sociale in modo così assoluto, che l'umanità non sia più naturalmente socievole, o che lo stato di società non sia più lo stato naturale del genere umano, concedo. Se invece s'intende, che l'uomo non possa disconoscere, alterare, pervertire i precetti generali e li stessi principj costitutivi della legge sociale, fino al punto di infrangere tutte le condizioni della vita civile,

(1) Pag. 81. (2) Ibid. (3) Ibid. (4) Ibid.

Digitized by Google

fino a cadere nell'estremo della barbarie, e divenire selvaggio ed antropofago; nego.

Raz. — Forsechè la vita è un modo fattizio, elettivo dell'umana esistenza (1)?

Catt. — No.

Raz. — Non è anzi la prerogativa e la condizione sua essenziale (2)?

Catt. — Sì.

Raz. — Ed il concetto di società non è egli contenuto in quello di umanità, per guisa che l'uno riesce inseparabile dall'altro (3)?

Catt. — Sì.

Raz. — Tutte le leggi veramente necessarie all'instituzione e alla conservazione della vita sociale sono dunque connaturate all'uomo, cioè indipendenti così dal suo giudizio, come dal suo volere (4).

Catt. — Sono all'uomo connaturate, non in atto, ma in potenza; non formalmente, ma virtualmente. E gli sono connaturate quanto ai loro principj generali, e non quanto alle loro determinazioni speciali. In altri termini, sono abiti naturali dell'uomo così le leggi del vivere in società politica, come in società domestica. Ma con tutto il suo fondamento naturale la costituzione della famiglia è forse « indipendente dal giudizio, e dal volere » dell'uomo? Negli stessi popoli civili quanta diversità nelle condizioni della società domestica! Quante famiglie, in cui di vita sociale non v'ha più che qualche apparenza, qualche formalità esterna, senza nessuna communione delle anime e dei cuori! E nei popoli imbarbariti o inselvatichiti peggio che mai: dov'è più il tipo naturale della famiglia? E la loro vita merita ancor il nome di consorzio umano? O non è piuttosto una forma di communanza bestiale? Dunque le leggi della vita domestica hanno bensì un principio naturale, indipendente dall'arbitrio umano; ma ricevono pur diverse ed opposte determinazioni

(1) Ibid. (2) Ibid. (3) Ibid. (4) Ibid.

Digitized by Google

dal giudizio e dal volere dell'uomo. Il quale secondochè le osserva in tutto o in parte, o le trasgredisce più o meno, si fa mantenitore o distruttore dell'ordine che regge la vita di famiglia.

Ed avviene lo stesso nella società politica. Il suo principio commune è opera della natura; e le sue speciali attuazioni sono opera dell'uomo. Il quale siccome le determina conforme al suo giudizio ed al suo volere, può condurle più o men bene, più o men male, secondo la rettitudine o la fallacia de' suoi giudizj, la bontà o la malvagità de' suoi voleri. Indi le tante e così diverse e contrarie costituzioni politiche, da quelle dei popoli più civili a quelle dei più barbari; ne' quali la vita publica non altrimenti che la domestica, di società umana non ha quasi più nessuna sustanza e nessuna forma. Or questo fatto, che ben può dirsi il tema perpetuo della storia, non sarebbe possibile, se le leggi per « l'instituzione e la conservazione della vita sociale » fossero « connaturate all'uomo » nel senso tuo, cioè « indipendenti dal suo giudizio e dal suo volere »: chè allora le condizioni sociali dei popoli sarebbero necessariamente così uniformi e costanti, come quelle delle api e delle formiche.

E la ragione del divario è manifesta. Quella indipendenza della società dall'arbitrio degli individui associati sta bene, quando si tratti di socj che son privi d'intelletto e volontà, e governati fatalmente dagli appetiti e dagli instinti loro communi; ma non già quando i socj sono individui ragionevoli e liberi, i quali nella loro vita sociale hanno bensì il dovere di conformarsi, ma hanno altresì il potere di ribellarsi alle leggi della loro natura. Sono forse a loro meno connaturate le leggi della vita mentale e morale? E pure contro delle prime, che prescrivono di ragionar bene, essi ragionano male; e non c'è errore, non assurdità, in cui e individui e popoli non sieno caduti. E contro delle seconde, che obligano di operar bene, essi operano male; e non c'è colpa, non delitto che

Digitized by Google

individui e popoli non abbiano commesso. A simili vicende soggiaciono le leggi naturali della vita sociale. Esse ripongono l'ordine della famiglia e dello Stato nell'armonia della giustizia con la carità; e pure individui e popoli turbano, corrompono, sovvertono il consorzio domestico e civile; e non v'è iniquità e sceleratezza, oppressione e devastazione, strage e sterminio che non abbiano perpetrato.

In diritto adunque, sì, le leggi sociali non men delle mentali e morali sono indipendenti dall'arbitrio umano; perchè non è l'uomo che le dà a sè, ma le riceve insieme con la sua natura dal Creatore. In fatto, all'opposto, no; perchè l'uomo le eseguisce come le intende; e troppo spesso per ignoranza o malizia le intende a rovescio; le interpreta conforme a' suoi interessi, le accommoda alle sue passioni, alle sue cupidigie, e le applica in modo che riesce, non ad adempirle, ma a sopprimerle.

658. *Raz.* — Ti concedo che il tempo, l'educazione, l'incivilimento, il progresso le svolgono, le chiariscono, le effettuano in una forma più o meno esatta, più o meno regolare, pronta, efficace; ma come non le han create, così nè possono abrogarle (1).

Catt. — Teoricamente no, ma praticamente sì, pur troppo. E qual è in grazia la legge della vita sociale, sia domestica sia politica, che fra individui e popoli corrotti sia rimasta inviolata, inconcussa?

Raz. — È quella che può dirsi radice e fonte d'ogni altra, cioè il principio dell'amore, della fratellanza, della solidarietà, del sacrificio. Esso è prima un sentimento che un dogma; e l'uomo lo sente nel fondo della sua coscienza, avanti di determinarlo nelle conclusioni del suo ragionamento (2).

Catt. — E nel suo ragionamento non arriva egli sovente a conclusioni, che in luogo di determinare quel

(1) Pag. 81. (2) Pag. 81-82

Digitized by Google

principio, lo distruggono? Non è egli vero, per confessione tua, che tra i ragionamenti da lui fatti e i dogmi da lui stabiliti ve n'ha de' conformi e de' contrarj all'indole propria e nativa di quel sentimento? Ve n'ha di quelli che concorrono a renderlo più forte, più puro, più fecondo di beni nella pratica della vita, e di quelli invece che mirano a viziarlo e pervertirlo (1)?

Raz. — Ma è vero altresì, che nessun raziocinio fallace, nessun dogma assurdo può cancellare ed estirpare dal cuore dell'umanità quel sentimento, che è la ragione sufficiente, il principio costitutivo del suo consorzio civile (2).

Catt. — Che no'l possa « cancellare ed estirpare dal cuore dell'umanità » in generale, in modo cioè da spogliare l'uomo della sua naturale socievolezza e ragguagliarlo al bruto, sia pure: ma certo è che nel cuore d'una gran parte del genere umano lo ha talmente soffocato da togliergli ogni valore di « ragione sufficiente del suo consorzio civile ». Ne rende perpetua testimonianza la storia. Se fosse vera la tua asserzione, non potrebbe mai l'uomo trovarsi in altro stato che in quello di civiltà; poichè questo stato avrebbe la sua ragion sufficiente in un sentimento naturale dell'uomo, anteriore ad ogni suo giudizio, superiore ad ogni suo volere; onde gli sarebbe così impossibile il vivere fuori della convivenza civile, come fuori della natura umana. Or bene, ciò che tu non istimi nè anche possibile, è il fatto più noto e più certo che la storia ricordi. Nel mondo antico furono molti, e nel mondo moderno sono ancora non pochi i popoli, i quali vissero e vivono in uno stato di barbarie, che è appunto il contraposto di civiltà. E di società informate dal « principio dell'amore, della fratellanza, della solidarietà, del sacrificio », il mondo antico (omessa la Palestina, terra e nazione divinamente privilegiata)

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

non n'ebbe nessuna; ed il mondo moderno n'ebbe soltanto nel cristianesimo, e nè pure nei regni, imperi, stati detti cristiani; chè tutti più o meno, prima o poi, si diedero a seguire una politica, ch'era in tutto o in parte la negazione dell'Evangelio; ma n'ebbe unicamente in quella *Città di Dio*, che è la Chiesa di Cristo.

Raz. — La storia però non vale a provar, che l'esistenza della legge sociale dipenda dalla credenza o dalla negazione d'una vita futura: altrimenti converrebbe supporre, che l'opinione dell'uomo possa fare o disfare la natura (1).

Catt. — No, il supposto che è implicito nella realtà della storia, non ammette mica nell'uomo la facoltà mitologica di « fare o disfare la natura »; ma bensì e soltanto la facoltà positiva di adempire, o no, le leggi dell'ordine mentale, morale, e sociale, che è specificamente proprio della natura umana. La quale in ciò appunto si differenzia da ogni altra natura mondiale, ch'essa sola, siccome intelligente e libera, non è retta soltanto da leggi fisiche, ma anche da leggi etiche, alle quali ha l'obligo di obedire, ma anche il potere di ribellarsi; onde essa sola è arbitra della sua sorte, inquanto è capace di determinarsi da per sè ad una vita conforme o contraria al suo dovere, ossia ad una vita che conduca al suo perfezionamento o alla sua depravazione. Quindi dalla « credenza o negazione d'una vita futura » dipende, non già l'esistenza, ma l'esecuzione della legge sociale. E ne dipende, ove quella credenza non si prenda in astratto e per sè sola, ma in concreto ed inquanto comprende insieme con l'immortalità dell'anima l'esistenza di Dio, cioè la sustanza della religione naturale. Ora se sotto il primo rispetto quella dipendenza potrebbe sembrar dubia ed oscura, sotto il secondo invece apparisce certissima e chiarissima; poichè la negazione della vita futura involge una professione di materialismo, di ateismo, di irreligiosità:

(1) Pag. 82.

Digitized by Google

professione che se divenisse mai universale, avrebbe per effetto necessario, come già s'è veduto, una rottura di ogni vincolo sociale fra li uomini, una dissoluzione della società propriamente umana, ossia una riduzione dell'umanità sotto le leggi e condizioni della natura prettamente animale.

Raz. — Ma universale non diverrà giammai: agli errori ed ai vizj particolari dell'uomo prevarranno sempre le tendenze e le esigenze communi della sua natura.

Catt. — Il tuo « sempre » ha bisogno di spiegazione. Se vuol dire: In nessun tempo (finchè duri il mondo qual è) avverrà che tutti li uomini o tutti i popoli si faciano atei e materialisti, e rineghino i principj naturali della vita sociale, cioè si sciolgano dalle condizioni essenziali della società umana; lo credo anch'io. Converrebbe supporre che l'umanità potesse un giorno volontariamente disumanarsi. Ed è un'ipotesi assurda; nè io l'ho menzionata se non a quel modo, che parlando d'un caso impossibile, si dice: dato e non concesso. Se invece vuol dire: — In nessun tempo potrà darsi una tal depravazione di mente e di cuore, che venga a prevalere in certi popoli il materialismo e l'ateismo pratico; onde non resti più fra loro altra forma di associazione che quella determinata da instinti e bisogni e appetiti animali: — io non lo credo, nè giungo a capire, come tu possa giudicare impossibile per l'avvenire un caso già così spesso avvenuto per lo passato. O cancellare dal mondo tutti i monumenti e i documenti della storia; o riconoscere legitima l'induzione storica e razionale, che ricavando dai fatti la loro legge, conclude: senza la religione naturale, senza la fede nella providenza di Dio e nell'immortalità dell'anima, una società umana non può sussistere; chè un popolo di atei e materialisti sarebbe una società senza unione spirituale, senza legame giuridico, cioè una società senza costituzione sociale, una società di bruti, e non di uomini. Tal è l'alternativa, che non

Digitized by Google

lascia al razionalismo nessuna via di mezzo possibile; e mostra la nullità delle sue objezioni contro la prova dell'immortalità dell'anima, che si trae dall'ordine sociale.

Passiamo all'altra desunta dall'ordine morale.

659. *Raz.* — Eccola: senza l'immortalità dell'anima la legge morale sarebbe abolita; perchè mancherebbe al dovere la sanzione d'una mercede e d'una pena condegna (1).

Catt. — Vuol dire insomma che l'immortalità dell'anima è condizione così necessaria per l'esistenza dell'ordine morale, come la sanzione per l'efficacia della legge in genere: dunque è tanto certo che l'anima è immortale, quanto è indubitato che la legge morale esiste. Or che argumenti hai tu per impugnare questa prova?

Raz. — Ne ho tre:

Primo argumento: Subordinare il principio del dovere alla sanzione della ricompensa e della pena è propriamente distruggerlo; è sustituire al concetto di virtù e di vizio il calculo d'interessi e di danni; è ridurre tutta la dottrina dell'etica all'egoismo (2).

Catt. — Che argumento ingarbugliato! Esso scambia la legge morale con una legge meramente penale, e perverte il concetto di ambedue. Nella legge morale il principio del dovere è assoluto; la « sanzione della ricompensa e della pena » lo convalida, ma non lo costituisce. Subordinarlo a qualsiasi condizione è renderlo ipotetico, relativo, come l'utile o il piacere; « è propriamente distruggerlo ». Un dovere che si subordina alla ricompensa o alla pena, è un dovere che per sè stesso non obliga a nulla; ossia non è un dovere morale, ma un ordine semplicemente legale, che vuol essere soltanto eseguito per evitare una multa o guadagnare una mancia. E nella legge meramente

(1) Pag. 80. (2) Pag. 82.

Digitized by Google

penale il « principio del dovere » non ci ha che fare: ciò che si subordina alla pena, non è la violazione di un obligo morale, ma di un precetto puramente legale. La tua formula è dunque falsa tanto in riguardo alla legge morale, quanto alla legge penale. Nell'una sta il principio del dovere, ma esso esclude la subordinazione alla ricompensa o alla pena; nell'altra sta la subordinazione alla pena o alla ricompensa, ma essa esclude il principio del dovere.

È quindi parimente fallace l'altra tua formula del « sustituire al concetto di virtù e di vizio il calculo di interessi e di danni ». Fallace se si riferisce alla legge morale; perchè ad essa spetta il concetto di virtù é vizio, ma repugna il calculo di interessi e danni. E fallace ancora se si riferisce alla legge penale, perchè in essa è questione bensì di danni e interessi, ma non di virtù e vizio.

Raz. — Mi appiglierò ad una formula più precisa: L'uomo che si determinasse ad operare per la speranza d'una ricompensa o pe'l timore d'una pena, farebbe il bene, non perchè è bene, ma perchè gli giova; e fuggirebbe il male, non perchè è male, ma perchè gli nuoce (1).

Catt. — Nè questa val meglio delle altre. L'uomo dee fare il bene primieramente e principalmente perchè è bene, ossia perchè è comandato dalla legge morale, che è legge di Dio; il quale come è il bene stesso *per essentiam,* infinito, assoluto, così non può volere altro che il bene. E dee l'uomo fuggire il male anzitutto e sopratutto perchè è male, ossia perchè è vietato dalla stessa legge divina, cioè repugnante alla volontà e alla ragione e all'essenza di Dio. E se a confortarlo e mantenerlo nella pratica del bene e nella fuga del male s'aggiunge, qual motivo secondario o accessorio, la ricompensa ch'egli spera dall'osservanza e la pena che teme dalla trasgressione della legge divina, ciò

(1) Ibid.

Digitized by Google

non invalida, ma corrobora il motivo primario o principale; perchè oggetto di quella speranza e di quel timore non è un interesse materiale, temporale, ma è il fine stesso della sua vita, la felicità o infelicità sempiterna, riserbata l'una in ricompensa ai buoni, l'altra in pena ai malvagj. E questa sanzione non àltera punto, ma compie l'ordine morale, poichè ne è il termine naturale: è l'ultima applicazione della stessa legge suprema, dello stesso primo principio, in cui si fonda la moralità degli atti umani. È condizione essenziale del bene e del male, che la via della virtù riesca definitivamente alla felicità, e la via del vizio alla miseria. Che poi questa specie di sanzione, prescritta dalla legge eterna dell'ordine morale, non porga nè pure un pretesto all'accusa d'egoismo, che i tuoi maestri hanno la temerità o la malignità di muovere contro all'etica cristiana, te l'ho già ampiamente dimostrato altrove (1).

La tua novella formula non è dunque meno erronea delle precedenti. Erronea in riguardo alla legge morale, perchè questa concerne ciò che è bene o male oggettivamente, in sè e per sè, e non ciò che giova o nuoce suggettivamente agli individui. Ed erronea in riguardo al precetto legale, perchè questo determina un utile o un danno suggettivo di certi agenti, e non la bontà o malizia oggettiva delle loro azioni.

Raz. — No, io non intendo parlare di legalità, bensì di moralità degli atti umani; e per ciò appunto in luogo di dire che il dogma dell'immortalità dell'anima con la sua sanzione del premio o castigo eterno è la base della legge morale, bisogna dire, tutto all'opposto, che non esiste più legge morale, quando si ponga per fondamento al dovere l'idea della mercede e della punizione (2).

Catt. — Tu supponi adunque, che la filosofia cristiana con la sua dottrina dell'immortalità dell'anima riponga

(1) V. Ult. Crit., II, c. II, n. 434-450. (2) Pag. 82-83.

Digitized by Google

« la base della legge morale », o il « fondamento del dovere » nella « idea di mercede o punizione », o nel decreto « del premio o castigo eterno »: ed è un supposto falsissimo. Essa invece pone il fondamento prossimo della legge morale nella ragione ordinatrice di Dio, che è l'espressione della sua volontà conforme alla sua sapienza; ed il fondamento remoto nell'essenza medesima di Dio, che è sustanzialmente identica con la sua sapienza e la sua volontà. La sanzione poi del premio o castigo eterno non è già « la base o il fondamento », cioè il principio primo, ma è invece il termine estremo, l'ultimo effetto, l'ultimo compimento dell'ordine morale.

Vuoi sapere qual è il sistema, che professa la rea dottrina da te calunniosamente imputata all'etica cristiana? È il tuo razionalismo. Il quale con la sua satanica *emancipazione* dell'uomo da Dio, che fa? sottrae all'ordine morale ogni fondamento oggettivo assoluto; toglie quindi ogni forza obligatoria alla legge morale, cioè sustituisce al dovere l'interesse. E l'interesse non ha altra regola che quella del lucro o del danno: regola che individualmente lascia fare tutto ciò che giova o che piace, tutto ciò che si vuole; e socialmente non è limitata se non dal codice penale. Dunque l'orribile conseguenza: « che non esiste più legge morale d'alcuna sorte », deriva realmente e necessariamente, non già dai principj del teismo cristiano, sibbene da quelli del razionalismo. Tal è il costrutto del tuo primo argumento: udiamo l'altro.

660. *Raz.* — Secondo argumento: Il raziocinio, che deduce la necessità della sanzione morale in un'altra vita dalla mancanza di essa nella vita presente, non è legitimo. Come possiam noi accertare, che il vizio non sia punito e la virtù premiata, quanto si meritano, anche su la terra? (1).

(1) Pag. 83.

Digitized by Google

Catt. — La domanda potrebb'esser lecita a gente di un altro mondo; ma in bocca di chi abita su questa terra, è insensata. Se è incerto che quaggiù non è il regno della giustizia perfetta ed assoluta, e che il vizio non ha sempre la sua pena, nè sempre la virtù il suo premio: non v'ha più alcun fatto che possa accertarsi in tutta la storia del genere umano. Ora questo dubio universale nel dizionario filosofico si chiama scetticismo estremo; ma nel dizionario commune di tutte le lingue del mondo si chiama delirio.

Raz. — Possiam noi apprezzare, in tutto il rigore di una misura giusta ed infallibile, la virtù o la colpa, la felicità o la miseria dell'uomo? (1).

Catt. — Se parli di « misura giusta ed infallibile » in senso strettamente assoluto, no davvero, non l'abbiamo. Essa come tale è un attributo di Dio; e noi siamo uomini. Ma se parli di misura giusta ed infallibile in senso assoluto bensì, ma largamente, cioè come può e dev'essere assoluta la verità morale, che è guida e regola della coscienza umana: sì signore, noi l'abbiamo, se non per tutti li atti e li stati della vita (chè anche l'onniscienza è attributo divino, e non umano), certamente per li atti e li stati che appartengono al corso ordinario e generale della nostra vita. Perocchè o l'abbiamo così per quelli della vita morale come della vita mentale, o non l'abbiamo nè per l'una classe nè per l'altra. Quando non ci fosse criterio certo per discernere se un atto è virtuoso o colpevole, se uno stato è felice o misero; non potrebb'esserci nemmeno per discernere se un giudizio è vero o falso, un raziocinio retto o fallace, se un desiderio è soddisfatto o no, se è soddisfatto pienamente e per sempre, o no, ecc. E allora si ricade nel delirio di uno scetticismo universale.

Raz. — Sapiamo noi di certa scienza qual è la relazione della virtù con la felicità e del demerito con la pena? (2).

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

Catt. — Sì che lo sapiamo. Questa relazione in ordine teoretico è di convenienza: alla virtù è dovuta la felicità, come alla colpa la pena. Ma in ordine storico la relazione troppo spesso è di repugnanza; lo spettacolo del virtuoso non felice, come del reo non punito, occupa una gran parte della storia umana. E poichè sotto il governo di un Dio che è la stessa giustizia, non può ragionevolmente concepirsi, che lo stato finale dell'umanità sia il regno dell'ingiustizia, ne viene di conseguenza apodittica, che quanto repugna alla sana ragione il dubitare della providenza di Dio, tanto le repugna il dubitare della realtà di una vita futura, immortale, ove sieno riparate tutte le ingiustizie della vita presente, ed abbia ognuno la sorte che si è meritata.

Raz. — In ogni caso però, condizione essenziale del merito e demerito, della mercede e del castigo, è sempre l'uso della libertà e della ragione: dunque cotesto argumento non sarebbe applicabile a coloro, in cui la libertà e la ragione non arrivano ad uno sviluppo sufficiente per la moralità delle azioni; non ai bambini, per esempio, nè ai selvaggi (1).

Catt. — Come! tu che non conosci alcuna misura certa per apprezzare lo stato morale degli uomini tuoi pari, ne hai poi una certissima per definire quello di individui da te così disparati? Ma se vale questa objezione, è nulla quell'altra; e reciprocamente. Contro del nostro argumento però è così sofistico il tuo dubio di prima, come il tuo asserto d'adesso. Bambini e selvaggi fan parte del genere umano: dunque l'anima loro è naturalmente immortale come quella degli uomini adulti e civili. E quanto al loro stato nella vita futura, non può certamente la filosofia determinarlo in particolare, come non può conoscere esattamente quale sia in questa vita lo stato della coscienza e il grado della moralità in quelle anime, dove è così dif-

(1) Ibid.

Digitized by Google

ficile di penetrare ai più oculati e sagaci osservatori. Ma per confutare la tua objezione e confermare la nostra tesi non ci occorre di sapere quel che a tutti è ignoto: ci basta la verità di un entimema, che per la retta ragione ha tutta l'evidenza di un assioma e di un suo corollario immediato. Eccolo: — Dio è la bontà e la giustizia per essenza; dunque quale che sia lo stato morale dei bambini e dei selvaggi in questa vita, lo stato loro nell'altra sarà, come quello di tutti, perfettamente conforme al merito o demerito di ciascuno. E perciò nè anche fra loro potrà mai darsi il caso di una pena non meritata, ossia di una pena che non sia riconosciuta giustissima dagli stessi condannati a portarla. —

Ed ora proseguiamo.

661. *Raz.* — Terzo argumento: Data pure la legitimità della prova morale, non se ne potrebbe mai conchiudere l'esistenza d'una vita immortale. È forse necessaria un'eternità all'adempimento della giustizia? Non basta forse il tempo a ricompensare o punire la vita così breve, così fugace dell'uomo? E se basta, che avverrà dell'anima...

Catt. — Risparmia a te ed a me la noja d'ipotesi imaginarie. No, all'adempimento finale della giustizia non basterebbe una sanzione temporanea. Non basterebbe una felicità caduca a ricompensa de' buoni, perchè non sarebbe mai vera e piena felicità uno stato, che presto o tardi dovesse cessare. Condizione essenziale della felicità propriamente detta è la sicurezza della sua durata sempiterna. Un bene anche sommo, ma accompagnato da certezza o tema di perderlo, arrecherebbe uno stato di felicità relativa, simile a quello che è dato talvolta ai buoni di godere in questa vita mortale, ma sempre lontanissimo dalla felicità assoluta, in cui soltanto può trovarsi la beatitudine. E così pure non basterebbe una infelicità temporanea a punizione de' malvagj, perchè non sarebbe mai del

Digitized by Google

tutto infelice uno stato, che prima o poi avesse da terminare. La certezza o la speranza del suo termine gli darebbe il valore di pena sempre relativa, e non mai assoluta. Ora l'adempimento finale della giustizia dev'essere assoluto, e non relativo: altrimenti esso rimarrebbe sempre uno stato da poter costituire un fine subalterno, ma non già il fine supremo della vita. Il regno della giustizia ha da esser eterno come Dio; poiché Dio è per sua essenza la giustizia medesima. Ma l'ordine di giustizia richiede, che la virtù abbia la sua ricompensa nella felicità, ed il vizio la sua pena nella miseria: dunque l'una come l'altra dee durare in eterno. Chè se avesse mai da terminare, verrebbe insieme a finire l'ordine ed il regno della giustizia, cioè un attributo di Dio, che s'identifica con l'essenza divina.

A questa repugnanza dà rincalzo un'altra. Ove la sanzione suprema della legge morale avesse una durata non eterna, ma temporanea, ne seguirebbe che, finito quel tempo, una sola e stessa sorte toccherebbe ai buoni ed ai malvagj: tornerebbero tutti egualmente nel nulla. Ora sotto la legge di giustizia perfetta, assoluta o divina, non può darsi uua communanza di stato finale tra buoni e malvagj; perchè importerebbe l'abolizione di ogni differenza essenziale fra virtù e vizio, fra bene e male.

Raz. — Non credo, perchè resterebbe sempre la gran differenza tra l'aver i buoni goduta la loro mercede, ed i malvagj espiata la loro pena.

Catt. — È una ragione che potrebbe contar qualche cosa, ove l'espiazione della pena includesse una conversione della coscienza, un'emenda della vita. Ma così non è. Con la morte cessa lo stato di prova, sparisce il campo del merito e del demerito; e nella vita successiva rimane immutabile la condizione morale, in cui si terminò la vita presente. Quindi nei malvagj la pena vendica la colpa, ma non la cancella; è tanto inespiabile l'una, quanto è irrevocabile l'altra. Dato

Digitized by Google

adunque che la durata della loro pena fosse temporanea, essi al suo termine sarebbero ancora quali erano al suo principio, sempre perversi e impenitenti, sempre ribelli a Dio come prima. Quindi nella tua ipotesi non verrebbe punto evitata l'estrema repugnanza dell'accommunare la stessa sorte ai buoni ed ai malvagj: communanza che in realtà ridonderebbe tutta a benefizio de' malvagj e danno dei buoni; poichè toglierebbe a quelli la loro miseria, ed a questi la loro felicità.

Pertanto la prova dell'ordine morale, non altrimenti che quella dell'ordine sociale, non ha nulla a temere dalla tua critica. Ma la serie delle nostre prove per l'immortalità dell'anima non è ancora compiuta.

662. *Raz.* — Le due rimanenti, che sogliono addursi in ultimo luogo, sono attinte: **a**) l'una dal desiderio di felicità perfetta, e quindi eterna, che ognuno sente invincibile nel proprio cuore: desiderio che non può supporsi inappagabile e frustraneo senza bestemiar la natura e il suo autore; — **b**) l'altra dal consenso universale dei popoli nella credenza ad una vita futura senza fine (1).

Catt. — E non ti pajono nè anch'esse di buona lega?

Raz. — Meno che mai. Quel consenso universale non è altro che una manifestazione, una testimonianza di quel desiderio innato, e da esso toglie tutto il suo valore: non esige però una discussione particolare. E quanto al sentimento, al desiderio d'uno stato perfetto e beato, gli è un fatto di cui nessuno che non voglia mentire alla propria coscienza, può mettere in dubio la realtà. Anzi noi andiamo più oltre, e non esitiamo a riconoscerlo fornito di quei caratteri d'universalità, di spontaneità, e di costanza, che danno ad un fatto o fenomeno il valore di funzione o condizione naturale della specie di cose, a cui appartiene. Il sentimento

(1) Pag. 80.

Digitized by Google

della beatitudine finale è così instintivo nell'uomo, come il sentimento della causa prima; ed in realtà non sono che uno stesso sentimento, inquanto si riferisce ora al principio primo, ed ora al fine ultimo della vita umana, e dà origine a ciò che abbiam denominato l'Ideale. Per noi adunque è fuori di controversia l'esistenza di quel desiderio o sentimento come fatto naturale (1).

Catt. — Lodato Dio, che almeno su questo punto andiamo d'accordo.

Raz. — Troppa fretta di rallegrarti. Il vero punto della questione si è, se questo fatto possa fornirci una prova positiva, razionale, scientifica dell'immortalità dell'anima

Catt. — E non è egli certo che sì?

Raz. — A noi sembra invece manifesto che no. Perocchè o si considera questo desiderio nell'ordine delle idee o nell'ordine dei fatti. Nel primo caso la prova che voi ne volete desumere, prende la forma di una deduzione, ma contradittoria. Essa dovrebbe inferirne una felicità o perfezione senza limiti, assoluta, infinita, qual è veramente la meta ultima cui aspira l'umanità; laddove un tale stato repugna essenzialmente ad un essere limitato e finito d'ogni parte come l'uomo. Bisogna dunque o supporre che l'uomo cessi d'essere uomo e divenga Dio, o ammettere che il suo desiderio non potrà mai essere pienamente saziato (2).

Catt. — Niente affatto, non fa bisogno nè dell'uno, nè dell'altro. Il primo è un'assurdità, che non merita risposta; ed il secondo è una fallacia per equivocazione di termini. La perfezione o felicità, a cui mira il desiderio naturale dell'uomo, sì, è *senza limiti,* ma solo in quanto esclude la possibilità di aver mai fine, ossia dev'essere sempiterna. È *assoluta,* ma solo inquanto esclude ogni dipendenza da qualsiasi condizione, che potesse rendere incerto, parziale, incompiuto il suo possesso. Ed è *infinita,* in istretto senso per riguardo

(1) Pag. 84. (2) Pag. 84-85.

Digitized by Google

al suo oggetto, che è Dio; ed in largo senso per riguardo al suggetto, in quanto non gli dee restar più nulla da desiderare, godendo d'una beatitudine che non gli può venir diminuita, nè accresciuta. Ma poichè trattasi di perfezione o felicità dell'uomo, ben s'intende da chiunque non abbia vaghezza di cavillare, ch'essa non può essere illimitata, assoluta, infinita se non umanamente, cioè se non relativamente alla capacità della natura umana, che è e sarà sempre immensamente inferiore a quella della natura divina. Dunque il primo fallo che tu vedi nella nostra prova, è almanaccato da te, e non già commesso da noi. Ed il secondo?

663. *Raz.* — Nel secondo caso, il vostro discorso assume la forma di un'induzione, ma fallace; perchè viola e rovescia il cánone fondamentale del processo induttivo, il quale stabilisce che nell'indurre e generalizzare non si può procedere se non dallo stesso allo stesso, cioè da fenomeni, fatti o enti d'una classe ad altri enti, fatti o fenomeni simiglianti. Ma la vita futura non può certamente dirsi uno stato analogo alla vita presente, come indica abbastanza il titolo di *altro mondo,* sotto il quale generalmente vien designata. Dunque nessuna induzione può argumentare da questa vita ad una vita oltremondana (1).

Catt. — Non può certamente argumentare così « nessuna induzione », che riconosca per suo e debba osservare « il cánone fondamentale », che tu le assegni; ma con questo cánone l'induzione non potrebbe più argumentare in nessun modo, perchè non sarebbe più possibile nessuna specie d'induzione. Finchè la nostra mente procede da certi « fatti o fenomeni o enti ad altri simiglianti », cioè della classe medesima; essa non *generalizza,* non *induce* nulla: li atti suoi formano una serie di percezioni ed osservazioni, e niente altro. Non comincia l'induzione se non quando dai

(1) Pâg. 83.

Digitized by Google

fatti o fenomeni percepiti ed osservati si procede a qualche cosa d'altro: dai particolari si argumenta qualche cosa di universale (la specie, il genere), ovvero dai fatti s'inferisce la loro legge, dagli effetti la loro causa, dai condizionati la loro condizione. Il « cánone fondamentale del processo induttivo » è dunque tutto l'opposto del tuo. Non prescrive di andare « dallo stesso allo stesso », ma bensì da altro ad altro, da una classe di cose ad un'altra, dal mondo dei fatti a quello dei principj, dal mondo dei fenomeni a quello delle sustanze, dal mondo materiale al razionale, dal mondo sensibile all'intelligibile, cioè sempre e propriamente da un mondo ad un altro: talchè il passaggio ad *altro mondo*, che tu pigli per essenzialmente contrario al processo induttivo, gli è anzi essenzialmente proprio; è davvero « il cánone fondamentale », il principio costitutivo dell'induzione.

Venendo dunque al caso nostro, dichiarare illegitima un'induzione, che « argumenta da questa vita ad una vita oltremondana », per ciò solo che procede da questo ad un « altro mondo »; sai tu che importa? Importa che l'induzione è illegitima, inquanto osserva il cánone fondamentale del processo induttivo, ossia che non è legitima se non inquanto lo « viola e rovescia ». Ecco un bel saggio di logica ad uso e commodo del razionalismo!

Ad impugnare pertanto la validità della nostra induzione non val nulla l'opporci, ch'essa « argumenta da questa vita ad una vita oltremondana ». Tutto sta a vedere se argumenta bene o male, cioè se fra la vita presente e la futura vi sia, o no, quella relazione intrinseca, essenziale, che passa tra un fatto e la sua legge, tra un effetto e la sua causa, o tra un condizionato e la sua condizione: chè tale dev'essere il fondamento dell'induzione per potere dal primo termine come antecedente inferirne il secondo come conseguente. Or bene, tale appunto si è il fondamento, su cui reggesi la nostra induzione. Il desiderio della

Digitized by Google

felicità piena e perfetta, ossia della beatitudine è naturale all'uomo in questa vita: tu lo concedi espressamente, ragguagliandolo al « sentimento instintivo », che l'uomo ha « della causa prima ». E si può anche meglio ragguagliarlo al sentimento pur naturale, che abbiamo dell'esistenza reale di noi stessi e del mondo esterno. Nessuno può ragionevolmente dubitare, che questo sentimento non corrisponda alla realtà; perchè quello è un condizionato, di cui è questa la condizione. E siccome trattasi di un sentimento naturale, egli è assurdo il supporre che possa essere illusorio; perchè equivarrebbe a supporre, che la natura umana sia ingannatrice ad un tempo ed ingannata; ovvero ad ammettere nell'uomo due nature: l'una che illude, e l'altra che è illusa. Un'ipotesi così stravagante potrà cadere in mente a qualche pazzo o a qualche sofista di professione; ma ad uomo di mente sana e retta giammai. A lui basta il sentimento che ha dalla propria natura per giudicare con assoluta certezza: — Io esisto, il mondo esiste. — E così gli basta il desiderio naturale della beatitudine per giudicare con eguale asseveranza: — C'è una vita oltremondana. —

Come adunque è inconcusso il giudizio circa la realtà di noi stessi e del mondo, perchè non può avere altra causa o condizione che la realtà stessa dell' esistenza nostra e del mondo; così è non meno valido il giudizio circa la realtà di un'altra vita in un altro mondo, ove sia pienamente appagato il desiderio ingenito della felicità, perchè non può aver altra condizione o causa che la stessa realtà di quel mondo e di quella vita. E però come nel primo caso è apodittico l'argumento: — L'uomo è di sua natura determinato ad affermare l'esistenza di sè stesso e del mondo; dunque è reale l'esistenza dell'uno e dell'altro; — così nel secondo caso non è meno apodittico l' argumento analogo: — L'uomo è naturalmente portato ad affermare l' esistenza d' una vita futura immortale, sede della beatitudine sempiterna; dunque cotesta vita realmente esiste. —

Digitized by Google

664. *Raz.* — L'analogia non tiene; perchè qui si tratta di cosa futura, cioè non sentita, nè sensibile; là di cosa presente, sensibile e sentita.

Catt. — Divario più apparente che reale. Ciò che si sente è in ambidue i casi la tendenza naturale ad affermare l'esistenza, la realtà del suo oggetto, di noi stessi e di questo mondo e di un altro. Ma ciò che si giudica, non è in nessun caso nè sentito, nè sensibile. L'*esistenza* è dopo l'*essere* la più alta categoria, l'idea più universale ed astratta; onde quale che sia l'applicazione che se ne facia a qualsiasi cosa, è sempre l'intelletto che la fa, e non mai il senso.

Vero è che in un caso si giudica di un'esistenza presente, e nell'altro di un'esistenza futura. Ma questo divario, in primo luogo, non riguarda l'esistenza dell'altro mondo in sè stesso; poichè come tale la sua esistenza è così attuale come quella del mondo presente. Ed in secondo luogo, la nostra esistenza in un'altra vita è futura come fatto, ma è attuale e presente come legge. A quel modo stesso che per i viventi il fatto della morte è ancora in potenza, ma la legge del morire è già in atto; talchè per ognuno di essi il giudizio: — Io sono mortale, — non è men certo ed infallibile del giudizio: — Io son vivo. —

Raz. — Ma che? Uomini che neghino o mettano in dubio l'esistenza di sè stessi o del mondo, sono mostri assai rari; laddove di uomini che stimano dubia o chimerica l'esistenza di un'altra vita in un altro mondo, ve n'ebbe in ogni tempo e ve n'ha oggidì più che mai in abundanza.

Catt. — Sì, *in fatto* la differenza sussiste; ma spiegasi pure facilmente. La questione dell'immortalità dell'anima ha un'attinenza pratica con la vita morale dell'uomo, che non ha la questione dell'esistenza di sè stesso e del mondo. Quindi nessuno, eccetto li scettici sofisti, ha interesse a negare questa esistenza, mentre molti l'hanno a negare quella immortalità; onde la negano, non per buone ragioni, ma per male

Digitized by Google

passioni, che tirano l'intelletto a giudicare delle cose secondo che giovano o piaciono a noi, e non secondo che sono vere e buone in sè stesse. Ma *in diritto* quella differenza è nulla; perchè la verità, grazie a Dio, non è sottoposta al suffragio universale. Li scettici e li hegeliani che negano i principj d'identità e contradizione, i moderni positivisti monisti evoluzionisti che negano i principj di causalità e finalità, l'esistenza di Dio, il libero arbitrio, la legge morale, ecc., fossero cento e mille tanti più dei loro avversarj, non per ciò la loro dottrina cesserebbe d'essere falsa, nè l'opposta d'esser vera. È il valore delle ragioni che conta, e non il numero de' ragionanti.

Raz. — Ma nelle vostre ragioni si argumenta sempre l'immortalità dell'anima dal desiderio di beatitudine innato nell'uomo. Ora la beatitudine, secondo il vostro insegnamento, non è riserbata a tutti, ma soltanto ai buoni: dunque il vostro argumento potrebbe valere tutto al più a provar immortale la vita dei giusti, dei santi, e non già di tutti quanti li uomini.

Catt. — Il desiderio della beatitudine è commune a tutti, perchè naturale: quindi la prova dell'immortalità dell'anima che se ne trae, è egualmente valida per tutti li individui della specie umana. Se non che la beatitudine, da tutti naturalmente desiderata, non può essere in effetto ottenuta se non da coloro, che moralmente se l'abbiano meritata. Perocchè il concetto di beatitudine presuppone quello di perfezione; e la perfezione dell'uomo consiste nel sommo grado di tutte le virtù intellettuali e morali. Ora la virtù implica il dovere, ed il dovere suppone il libero arbitrio. E siccome non tutti fanno buon uso della libertà, e molti in luogo di adempire il loro dovere lo trasgrediscono, in luogo di esercitare la virtù si danno al vizio, e preferiscono al perfezionamento la depravazione; ne segue, non tutti meritare la beatitudine che è premio della virtù, e molti invece meritare la miseria che è pena del vizio. Per i primi adunque

Digitized by Google

l'immortalità si risolve in una felicità sempiterna, per i secondi in una sempiterna infelicità; ma la vita futura è per tutti egualmente immortale.

Raz. — Conclusione troppo affrettata; poichè la semplice questione dell'esistenza d'una vita oltremondana, implica necessariamente una moltitudine d'altre questioni, e tutte importanti ed insolubili tutte, le quali rendono impossibile alla ragione di affermarla in una tesi scientifica, provata con argumenti certi, positivi, irrefragabili. Su la domanda: Quale sarà lo stato dell'anima subito dopo la morte del corpo? Giuseppe Tissot potè scrivere parecchie pagine d'altre questioni via via più speciali e precise, a cui la ragione è incapace di soddisfare (1).

Catt. — Bell'umore il tuo Tissot! e tu ti sei lasciato arreticare dalle sue domande insidiose, quando co'l rimbecco d'una sola potevi sbrigarti agevolmente di tutte?

Raz. — Davvero?

Catt. — Davverissimo. Il Tissot vuole che si metta in dubio la realtà della vita futura, sino a che non sieno determinate e verificate tutte le condizioni e circostanze possibili, imaginabili di quello stato oltremondano. Or bene, la domanda semplicissima da contraporgli era questa: Posto il suo cànone di metodica, qual è più in tutto l'universo il fatto, di cui non si possa e non si debba dubitare? Probabilmente non avrebbe dato risposta. E se avesse risposto, tanto peggio per lui; chè intorno a qualsiasi fatto da lui allegato per indubitabile, fosse pur l'esistenza del sole o dell'uomo, resta e resterà sempre una moltitudine d'altre questioni, « e tutte importanti ed insolubili tutte », che renderebbero alla ragione impossibile d'affermare la realtà di quel fatto. In altri termini, non potrebbe la ragione tenere per certa l'esistenza del sole o dell'uomo, finchè non avesse risoluto in modo positivo e

(1) Pag. 85-87.

Digitized by Google

irrefragabile tutte le questioni, che si possono fare intorno alla natura, all'origine, alla durata, alla storia, alle peripezie passate e future della sfera solare e del bipede umano E siccome è certo, che a tutte quelle domande la ragione è incapace di soddisfare, è insieme certissimo, che non v'è più nè in cielo, nè in terra un solo fatto, di cui la ragione possa ragionevolmente affermare la realtà. Un assoluto scetticismo è la conseguenza inevitabile della nuova logica, che tu hai mal imparata dal tuo Tissot, com'egli probabilmente l'aveva mal appresa dal Kant negli anni che impiegò a tradurne in francese le opere principali.

Comunque sia, la logica del genere umano non ragiona così. Sa ella bene che noi non conosciamo *le tout de rien;* ma sa pure che tanto è fallace l'affermare ciò che s'ignora d'una cosa in grazia di quel che ci è noto, quanto il negare ciò che si conosce d'una cosa in grazia di quel che s'ignora: altrimenti non sarebbe mai lecito nè l'affermare, nè il negare nulla di nulla. Quindi nel caso nostro la ragione deve ammettere con tutta certezza l'esistenza d'una vita futura immortale, beata per i buoni, misera pe' malvagj, àncorchè non le sia dato di conoscere le condizioni particolari di quella vita nè per li uni, nè per li altri (1).

665. *Raz.* — In fine de' conti, il nerbo del vostro argumento sta qui: Se non si ammette l'immortalità dell'anima, convien dire che la natura ha dato all'uomo un desiderio, ch'egli non potrà mai appagare; lo ha trattato da matrigna e non da madre; e ha deposto

(1) Alquanto più determinata è la notizia, che ce ne diede la rivelazione cristiana: da una parte il paradiso con la visione di Dio, dall'altra l'inferno con la pena del fuoco, e quasi medio uno stato temporaneo d'espiazione nel purgatorio. Ma quante domande intorno a tutti e tre i luoghi e li stati rimangono sempre senza risposta!

Digitized by Google

nel suo cuore il germe inestinguibile dell'infelicità, pe 'l solo gusto di tribolarlo (1).

Catt. — E queste accuse non sono bestemie contro la natura?

Raz. — No, sono parole senza costrutto, e nulla più. Chi le pronuncia, mostra di concepir la natura come un ente reale, personale, distinto dal mondo, causa volontaria e libera di tutte le proprietà e le leggi, di cui il mondo è dotato ed a cui è suggetto. Ora un tal concetto della natura non è scientifico, ma fantastico; non ha però alcun valore razionale. La natura astratta dal mondo è un'idea nostra, e non una cosa in sè; e l'imputarle a titolo di lode o di biasimo ciò che è ed avviene nel mondo, è una finzione non tolerabile nè anche in poesia (2).

Catt. — Questa lezione hai da farla alla tua scuola, e non alla nostra. Alla tua sì, perchè sono i razionalisti in genere ed in ispecie, che per eliminare Dio dal mondo gli sustituiscono un ente imaginario sotto il nome vago di natura, che non definiscono mai, perchè non saprebbero dire che cosa sia; e poi da questa cosa indefinibile e inconcepibile, che è un tipo mitologico del nulla, ripetono l'ordine, il moto, la vita, l'armonia, la legislazione, la conservazione, il progresso dell'universo. Trovano mille repugnanze nella realtà di un Dio, causa assoluta di tutte le cause relative, intelligenza onnisciente, volontà onnipotente, bontà e giustizia infinita, cioè persona in grado eminente e perfetto: e non trovano nessun ostacolo nella personificazione di una natura, che è il contraposto d'ogni realtà e materiale e spirituale, e che non può esistere fuorchè nell'esaltazione morbosa della loro fantasia.

Ma alla nostra scuola, no; perchè i filosofi cristiani generalmente non parlano della natura se nel senso di *natura naturata,* ossia creata, cioè nel senso di

(1) Pag. 87-88. (2) Pag. 88.

Digitized by Google

mondo o di qualche elemento materiale o formale del mondo: e allora non le attribuiscono nessun'attività intellettuale e volontaria, nessuna realtà personale. E se talvolta parlano anch'essi di natura nel senso di un principio supremo, autore ed ordinatore del mondo, e perciò intelligenza e volontà e personalità assoluta: allora è chiaro e manifesto, ch'essi parlano della *natura naturante*, ossia creatrice, cioè di Dio.

La tua censura pertanto non tocca punto al teismo cristiano, ma colpisce giustamente e irreparabilmente il razionalismo.

Raz. — Non mi pare. La questione: Perchè l'uomo esiste con tali e tali attributi? si risolve in quest'altra: Perchè esiste l'uomo? E siccome a questa domanda non si può fare altra risposta ragionevole che: l'uomo esiste, perchè esiste; così a quella non si può rispondere se non che: l'uomo è tale, perchè è tale. Vuol dire che questi perchè sono ad un tempo la domanda e la risposta, cioè non han senso (1).

Catt. — Che non abbian senso per voi, o nella interpretazione sofistica che a voi piace di farne, sia pure: la cosa è in regola. Ma hanno in sè e per sè un senso così alto e profondo, che la ragione e la coscienza umana, dacchè è e finchè sarà al mondo, sempre ne fece e ne farà l'oggetto più grave, più costante delle sue meditazioni. La domanda: perchè l'uomo esiste? ha doppio significato. O si cerca la ragione causale; e allora significa: Qual è la causa prima o l'origine dell'uomo? Ovvero si cerca la ragione finale; ed allora significa: Qual è il fine ultimo o la destinazione dell'uomo? In linguaggio vulgare sono le due domande: Donde veniamo? e dove andiamo? a cui le generazioni umane chiedono una risposta per aver la pace dello spirito e del cuore. Ma che bella pace potrebbe venir loro dalla tua risposta:

(1) Ibid.

Digitized by Google

l'uomo esiste, perchè esiste! cioè la ragione causale e finale dell'esistenza dell'uomo è... la sua esistenza! E come avrebbero esse diritto di replicare a' tuoi dottori: — Se non avete altro a dirne, tacete, e via!

Nè da verun'altra scuola filosofica si potè ottenere una risposta chiara e precisa fuorchè dalla cristiana. Essa sola è in grado d'insegnar all'uomo donde viene e dove va; insegnargli che è creato da Dio e per Dio; sì che è Dio e la causa prima e l'ultimo fine della sua vita. Risposta, che se non dice all'uomo tutto ciò che bramerebbe di sapere, gli dice tuttavia quanto basta a soddisfare una mente ragionevole e tranquillare una coscienza buona.

Raz. — Ad ogni modo è ridicolo il prendersela con la natura per i difetti, che ci sembra di trovare nell'uomo. Egli è quello che è, e pretendere di ricostruirlo a vostro talento è una follia (1).

Catt. — A chi va quest'ammonizione? A noi no, certamente, che non ce la prendiamo nè con la natura creata, perchè è opera di Dio, nè con la natura creatrice, perchè è Dio stesso: bensì a tanti razionalisti, per non dire a tutti, che si atteggiano a censori, a giudici di Dio e delle opere sue, e trovano difetti d'ogni maniera in lui ed in esse, ed hanno l'oltrecotanza o la fatuità di dire: — Se fosse toccato a noi di fare il mondo, l'avremmo fatto assai meglio. — Ecco la gente a cui devi rivolgere la tua predica, ove pur ti rimanga qualche speranza che vorranno ascoltarla.

666. *Raz.* — Ma quel desiderio della felicità, che per sè stesso vi pare disordine e tormento (2)...

Catt. — Ehi! non mettermi ne' vostri panni, e lasciami ne' nostri. Non abbiam mai detto, che quel desiderio sia « disordine e tormento » *per sè stesso;* ma bensì che lo sarebbe qualora l'anima non fosse immortale,

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

e tutto l'uomo avesse da finire con la sua vita presente. La sorte naturale dell'umanità in questa ipotesi rassimiglierebbe alla pena mitica di Tantalo; e se non v'è qui disordine e tormento, dove potrebbe mai essere?

Raz. — Ebbene, prescindendo pur da una vita futura immortale, quel desiderio è insomma il carattere più nobile e sublime dell'uomo; giacchè se gli togliete l'aspirazione all'infinito, lo degradate; distruggete l'uomo per farne un bruto. Lo stimolo incessante di un bisogno che non sarà mai appagato ed estinto, è ciò che costituisce la vera grandezza e dignità dell'uomo, ciò che lo rende educabile, perfettibile, progressivo senza fine (2).

Catt. — Quella che tu chiami « aspirazione all'infinito », può ben dirsi l'attributo « più nobile e sublime » dell'uomo, se l'anima sua è immortale: ma se l'una perisce co 'l corpo, che cosa diventa l'altra? Un orribile enigma, che non a torto fu da taluni interpretato per un'ironia satanica della natura. Ammettere che l'uomo aspira naturalmente all'infinito, vuol dire che egli ha una tendenza, una destinazione naturale e quindi necessaria all'infinito, come ultima meta della sua vita. Ma se tutta la sua vita finisce con la morte del corpo, quell'aspirazione non può mai essere appagata: cioè l'uomo per legge di sua natura non può conseguire il fine supremo, a cui per legge di sua natura è destinato. Così la natura stessa prescrive all'uomo un fine, mentre gli nega il mezzo di conseguirlo. L'uomo adunque nel suo stato naturale è una contradizione vivente e lampante tra il fine ed il mezzo della sua esistenza. Egli è naturalmente determinato a volere ciò, che gli è naturalmente interdetto di poter avere. Laonde « voler l'impossibile », che è una formula palmare dell'assurdo, diventa la legge naturale della vita umana.

(1) Ibid.

Digitized by Google

E v ha di peggio. Lo stato di chi aspira a qualche cosa che gli manca, è sempre una specie d'infelicità. Se poi egli aspira necessariamente a qualche cosa di assolutamente impossibile, egli è in quello stato di estrema infelicità, che propriamente dicesi disperazione. Tolta quindi all'anima umana l'immortalità, e lasciatale l'aspirazione all'infinito, che cosa diventa l'uomo? Un mostro, condannato dalla sua stessa natura ad una vita non solo infelice, ma disperata

Ed ecco chiarita la fallacia della tua conclusione. Il desiderio naturale della felicità, il bisogno originale dell'infinito è per l'uomo il titolo della sua vera grandezza e dignità, è uno stimolo a progredire incessantemente e perfezionarsi, ma a patto, che non potendo venir appagato in questa vita mortale, possa esserlo in un'altra sempiterna. Posto invece che insieme co 'l corpo muoja pur l'anima, quel desiderio, quel bisogno non sarebbe più altro per l'uomo che un titolo d'accusa terribile, implacabile contro la malignità e la malvagità della sua natura; ed uno stimolo incessante a bestemiarla e maledirla. Allora la conclusione più logica sarebbe il pessimismo dello Schopenhauer e del Leopardi. Ti piace?

667. *Raz.* — Oibò! Noi non releghiamo l'immortalità fra le illusioni della fantasia, nè faciam l'anima morta co 'l corpo: no, nè l'uno nè l'altro. Come eccede i limiti della scienza la teorica dell'immortalità, così li eccede egualmente la teorica dell'annichilazione; poichè nelle materie ch'escono fuori del campo dello scibile, erra tanto il dogmatismo che afferma, quanto il dogmatismo che nega (1).

Catt. — Questo giudizio, co 'l suo tono kantiano di finta modestia, è doppiamente spropositato:

a) Tu giudichi false ambedue le tesi contraditorie: — l'anima è immortale, l'anima non è immor-

(1) Pag. 88-89.

Digitized by Google

tale; — violando così uno de' più solenni cànoni di logica: non poter due contradittorie essere ambedue vere, nè ambedue false; ma se falsa l'una, vera necessariamente l'altra, e viceversa.

b) E giudichi in materia, che per tuo avviso è « fuori del campo dello scibile », smentendo così co 'l fatto tuo la tua sentenza. Quando si discorre di « campo dello scibile » in generale, si prende lo scibile in senso largo, per tutto ciò di cui si possa avere in qualsiasi modo una qualsiasi nozione, o per sinonimo di conoscibile, concepibile, pensabile...; onde ciò che è « fuori del campo dello scibile », non può essere oggetto di nessuna cognizione, di nessun pensiero, di nessun discorso, e vale a dire di nessun giudizio. Tu adunque giudichi in quella materia stessa, ove dichiari che ogni giudizio è impossibile.

Raz. — Dovresti però avvertire, ch'io prendo lo scibile nello stretto senso moderno, per oggetto, non di cognizione in genere, ma di scienza, e di quella che sola oggidì porta il nome di scienza, cioè la scienza positiva, reale, sperimentale. E basta quest'avvertenza ad assolvere il mio giudizio dalle due colpe, di cui lo accusavi.

Catt. — Ma non basta a renderlo ragionevole. Esso allora suppone, non potersi teoricamente affermare nessuna verità, che non sia conosciuta e provata per via d'esperienza. Or questa supposizione, già te n'ebbi altre volte ad ammonire (2), è la negazione formale di sè stessa; perchè è una massima, una legge, e come tale necessariamente si compone di termini astratti, universali, che significano concetti intelligibili, e non fatti sensibili. I concetti di possibilità, teoria, verità, cognizione, prova, e perfin di esperienza sono razionali, e non empirici. E l'esperienza stessa non può divenire scientifica se non in virtù di principj, di leggi e regole, che sono opera della ragione, e non del senso. Anzi

(1) V. Ult. Crit., c. VII, n. 176.

Digitized by Google

le scienze propriamente fondamentali, le più rigorose ed esatte ed apodittiche, come la logica e l'algebra, non sono sperimentali, ma razionali. Dunque dal non essere positiva o empirica la « teorica dell'immortalità dell'anima », non ne segue punto che sia priva d'ogni valore scientifico.

Raz. — Lasciami però soggiungere, che rigettando ogni teorica della vita futura, noi tuttavia ne riconosciamo l'instinto, l'aspirazione indelebile nel cuore umano. L'immortalità per noi non è che un presentimento della continuazione della vita: presentimento, che se non vale come dottrina, vale pur sempre come fatto (1).

Catt. — E quando una dottrina è bene indutta dal fatto, come si può ammetter l'uno e rigettare l'altra? Ora nel caso nostro l'induzione è perfettamente regolare e legitima. Il fatto in cui si fonda, il desiderio della felicità, è all'uomo così naturale, e quindi così certo ed innegabile, come il sentimento della propria esistenza. Ma questo desiderio nella vita presente dell'uomo non trova il suo appagamento: ecco un altro fatto non meno certo ed innegabile. E dal contrasto dei due fatti che cosa ne deve argumentare la ragione? L'una delle due: O si ammette che la vita dell'uomo s'estingue alla morte del corpo: e allora quel suo desiderio di felicità è illusorio, ingannevole. E siccome non lo ha concepito di sua libera volontà, ma gli è dato originariamente dalla sua natura; è la natura stessa che si diverte ad illuderlo ed ingannarlo. O invece si ammette che lo stesso concetto di natura ingannatrice è contradittorio intrinsecamente ed assurdo: e allora l'esistenza dell'uomo non può essere circoscritta nella vita presente mortale, ma a questa dee succedere un'altra vita sempiterna, ove « l'aspirazione all'infinito », che è legge naturale dell'umanità, abbia il suo adempimento.

(1) Pag. 89.

Digitized by Google

E tu? La prima parte del dilemma mette anche a te ribrezzo, ma poi non osi appigliarti nè pur alla seconda. Tu sustituisci alla certezza dell'immortalità un « presentimento della continuazione della vita », che è un fatto, tu dici, senza valore dottrinale: dunque, dico io, senza valore morale.

668. *Raz.* — Il dunque non va; perchè se quel presentimento ci lascia nell'incertezza quanto alla sua attuazione avvenire e perpetua, non offende però nè indebolisce punto la certezza della legge morale, che pone la giustizia a norma della vita (1).

Catt. — Belle parole, ma senza costrutto. Come può mai stare la certezza della legge morale e della giustizia suprema con l'incertezza della perpetuità d'una vita futura?

Raz. — Odi il come. Qualunque esser possa il destino dell'uomo dopo la morte, non sarà mai altro che una conseguenza necessaria della sua vita; e più o men lieto, più o men duro, secondo ch'egli avrà, o no, adempito alla religione del proprio dovere. Faciamo dunque il bene in questo mondo, e non inquietiamoci dell'altro (2).

Catt. — Altre parole ancor più belle, ma ancor più vane delle altre. Se il destino dell'uomo dopo la morte è incerto, vuol dire che è incerta la relazione della vita presente con la futura. Come puoi dunque affermare, che questa sarà la « conseguenza necessaria » di quella? Se la durata della vita futura è incerta, può indifferentemente supporsi breve o lunga, limitata o senza fine. E come potrebb'essere « conseguenza necessaria » tanto l'una quanto l'altra? Se la necessità conseguenziale importa che quella durata sia lunga, non è più possibile che sia breve; e se importa che non abbia fine, è impossibile che sia limitata.

Nè il guajo finisce lì. Tu hai escluso Dio dall'ordine

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

morale come dall'ordine naturale: e vieni ora a parlarmi di « religione del dovere »? Ma senza Dio non c'è religione, e senza legge di Dio non c'è dovere. E tu pretendi che noi « faciamo il bene in questo mondo » per ossequio ad una religione, che non rende culto a nulla, e ad un dovere che non ha forza di obligare a nulla? Chi per disgrazia sua ascolta li argumenti ed accetta i consigli del tuo razionalismo, sai tu qual conclusione pratica ne trarrà « a norma della vita »? Non s'inquieterà affatto dell'altro mondo, ma tanto meno s'inquieterà della vostra favolosa « religione del dovere ». Ed il bene che cercherà di fare in questo mondo, sarà puramente e semplicemente il suo interesse ed il suo piacere. Tal è la sola legge morale e sociale, che il razionalismo lascia all'uomo, dopo d'avergli accecata la mente e sedutto il cuore, tirandolo co' suoi sofismi a rinegare la fede naturale e la persuasione razionale dell'esistenza e providenza di Dio, della spiritualità ed immortalità dell'anima.

V'ha bensì de' razionalisti, e tu vuoi essere certamente di quel numero, che non sanno acconciarsi all'estreme conseguenze del loro sistema; e mentre da una parte professano teorie, che implicano manifestamente l'abolizione di ogni principio religioso e morale, cercano dall'altra di mantenere un cotal sentimento, che salvi l'uomo dalla brutale abjezione dell'ateismo e materialismo, e gli permetta di credere a qualche cosa di simile ad un principio della vita religiosa e della legge morale, ad un fondamento del dovere e diritto, della benevolenza e giustizia sociale. Ma se questo ripiego fa onore alla bontà dell'animo loro, fa però gran torto alla perspicacia e sodezza della loro ragione. La quale vede e condanna l'enormità delle conseguenze, ma vuole correggerle senza toccare le premesse. Gli è come se, posta la maggiore A è B, e la minore B è C, rifiutasse la conclusione: dunque A è C, perchè assurda, e pretendesse di mutarla in A non è C, ma è D, E, F... lasciando intatte ambedue

Digitized by Google

le premesse. In tal modo per evitare l'assurdità materiale del conseguente si cade nell'assurdità formale della conseguenza. Ora la retta ragione non deve, non può procedere così. Le repugna la conclusione? Riveda con maggior diligenza le premesse: nell'una o nell'altra o in ambedue si ha necessariamente da trovare il perchè di quella repugnanza. E allora neghi prima o muti le premesse, ed avrà poi diritto di negare similmente o mutare la conclusione. Ma finchè persiste a tenere per vero che A è B, e B è C, non v'è buona intenzione, non buona volontà, nè buona fede che valga a darle facoltà di tenere per falso che A sia C. Anzi quanto più forte sarà il suo aborrimento da questa conclusione, tanto più sarà colpevole e biasimevole la sua adesione a quelle premesse.

Tal è il *caso di coscienza,* che dovrebbero risolvere que' razionalisti, a cui fa spavento ed orrore l'abisso di mali e miserie, di vizj e delitti, ove la società, l'umanità è fatalmente sospinta e precipitata dalla negazione dei principj di tutto l'ordine religioso e morale. Possa l'onestà dell'animo loro condurli a riconoscere ed emendare la stortura della loro ragione! E allora non tarderanno a persuadersi, che per essere ragionevoli non tocca ai cristiani di rinegare il cristianesimo, sibbene ai razionalisti di repudiare il razionalismo.

Ed ora, seguendo l'ordine della nostra controversia, viene in campo un altro tema fondamentale: la rivelazione.

Digitized by Google

CAPO DECIMO

POSSIBILITÀ DELLA RIVELAZIONE DIVINA.

669. *Raz.* — Nella questione dell'immortalità dell'anima i vostri filosofi sono costretti ad usare un cotal riserbo, poco conforme al genio o all'intento loro. Non possono andare più in là della semplice esistenza d'una vita futura perpetua, come sanzione della legge morale; e dinanzi alle tante altre domande che scaturiscono dal loro dogma, s'arrestano anch'essi, e riconoscono l'incompetenza o l'impotenza della ragione umana a risolverle. Di che però vogliono trarre una conclusione assai diversa dalla nostra; poichè in luogo d'inferirne: — Dunque le sono cose, di cui ben possiamo intrattenerci e disputare fra noi per curiosità, ma non farne mai articoli di scienza o di fede positiva; — ne deducono all'opposto: — Dunque fa mestieri che le apprendiamo da Dio stesso, il quale graziosamente soccorra all'imbecillità della nostra ragione con la sua parola. E quindi si aprono il campo a discorrere della rivelazione divina (1).

Catt. — E ti fa maraviglia la diversità delle conclusioni? Ma essa risponde puntualmente alla diversità dei principj e dei sentimenti, da cui son mossi i ra-

(1) Pag. 89 90.

Digitized by Google

gionatori delle due parti. I vostri, che ripongono tutta la realtà nel mondo materiale e sensibile, e riguardano come imaginario o mitologico il mondo spirituale e religioso; è naturale che non dieno nessuna importanza alle cose della vita futura, e le abbandonino con tutta indifferenza alla vana curiosità delle academie di perdigiorni. I nostri invece, che nella realtà sensibile non riconoscono fuorchè l'apparenza d'una realtà intelligibile, e subordinano la vita mortale del corpo alla vita sempiterna dello spirito; è pur naturale che aborrano da quell'indifferenza scettica intorno alle condizioni dell'*altro mondo,* e credano che una rivelazione divina supplisca all'ignoranza o incertezza della ragione umana circa il fine ultimo dell'uomo, ossia circa la sorte che gli è promessa e minacciata nell'eternità. E questa nostra fede non è essa infinitamente più degna dell'uomo che quella vostra indifferenza?

Ma lasciamo da banda i preamboli, e metti mano alla tua critica.

Raz. — Cominciamo a definire il senso ed i termini della controversia. Rivelazione significa manifestazione di qualche verità. Ora in un senso generale e commune, dicono i teologi, che ogni verità ci è manifestata da Dio, inquantochè Dio è la stessa verità, e la nostra ragione non è che una partecipazione della sua. È questa la rivelazione ch'essi appellano *naturale.* Ma il problema di una siffatta rivelazione evidentemente si risolve in quello dell'esistenza e providenza di Dio; e lo abbiamo già discusso a parte a parte. In senso poi più proprio e particolare, per rivelazione intendono la manifestazione, che Dio facia all'uomo di qualche verità in modo straordinario e miracoloso, cioè fuori dell'ordine consueto ond'egli concorre e coopera ad ogni nostra azione. È questa la rivelazione che denominano *sovranaturale* e *divina* per eccellenza; e qui sta il punto della nostra questione (1).

(1) Pag. 90.

Digitized by Google

Catt. — Così è.

Raz. — Ora la prima tesi, che intorno alla rivelazione propongono e propugnano li apologisti, si è quella della sua possibilità.

Catt. — E da essa devono prendere le mosse, non tanto per ragione di metodo, quanto per necessità della difesa; poichè li increduli, i sedicenti liberi pensatori non impugnano soltanto il fatto storico, ma la stessa possibilità metafisica della rivelazione.

Raz. — Il ragionamento degli apologisti procede nel tenore seguente: — Tutto ciò che non repugna, è possibile: la rivelazione divina non repugna; dunque è possibile (1).

Catt. — Ed il sillogismo è in perfetta regola; resta solo a provare la seconda proposizione.

Raz. — Cioè, tutto. Ed essi ripigliano così: — La rivelazione non repugna nè per parte di Dio che la fa, nè per parte dell'uomo che la riceve, nè per parte delle cose stesse che Dio manifesta all'uomo: dunque la rivelazione non repugna in alcuna maniera (2).

Catt. — L'enumerazione delle parti è esatta, mi pare.

Raz. — Sì, ma le prove di tutte e tre sono fallaci ed assurde.

Catt. — A dirlo si fa presto.

670. *Raz.* — E si fa non meno presto a dimostrarlo:

a) Prova della prima tesi: — Non repugna la rivelazione, dicono, per parte di Dio; poichè come potenza e sapienza infinita egli non può non aver modo da significare agli uomini il suo volere. Può ben l'uomo communicare agli altri il suo pensiero; tanto più adunque lo potrà Dio (3).

Catt. — Ragione perentoria.

Raz. — Ragione che non sarebbe tolerabile nè anche in bocca di un bimbo e di una donnicciuola; poichè si traduce in un argumento di questa forma: — Dio

(1) Ibid. (2) Pag. 90-91 (3) Pag. 91.

Digitized by Google

può fare tutto quello che fan li uomini; ma li uomini si communicano parlando le loro idee; dunque Dio può benissimo parlare. — Il qual sillogismo se ne tira dietro una catena d'altri egualmente curiosi; dacchè ammesso questo per legitimo, sarebbero legitimissimi anche i seguenti: — La parola esige e presuppone li organi vocali, e quindi un corpo umano: dunque Dio ha l'organismo ed il corpo dell'uomo. Condizioni essenziali della vita organica umana sono le funzioni di nutrizione, di relazione, di riproduzione... dunque Dio...

Catt. — Oh! basta, basta! chè se non ti vergogni tu a proferire, mi vergogno io ad ascoltare un'argumentazione, che non sarebbe davvero nè tolerabile, nè tolerata nè anche da bimbi e donnicciuole: tanta è per un lato l'indecenza di queste beffe che sono bestemie, e per l'altro la fallacia di questi sillogismi che sono cavilli. Essi infatti, per tua confessione, « sarebbero legitimissimi », qualora fosse « ammesso per legitimo » il primo. Or bene il primo è un marchiano sofisma, di cui uno scolastichino si sbrigherebbe in poche parole:

Distinguo majorem: Dio può fare tutto quello che fan li uomini, *formaliter,* cioè negli stessi modi e con li stessi mezzi, che occorrono alla imperfezione relativa della natura umana, *nego;* — *eminenter,* cioè con modi e mezzi convenienti alla perfezione assoluta della natura divina, *concedo.* — Quindi *omitto minorem,* e

Distinguo consequens: Dio può benissimo parlare come parla l'uomo, intendendo ch'egli sia fornito d'organi vocali come l'uomo, e perciò sussista in un corpo organico come l'uomo, *nego;* — può parlare come l'uomo, cioè communicare il suo pensiero ad altri, ma senza bisogno di lingua, nè di laringe, nè di polmone, nè di verun organo corporeo, ed in modo conforme alla sua spiritualità perfetta, assoluta, *concedo.*

Ora sotto queste distinzioni che cosa diventa la tua « catena di sillogismi »? Una tiritera da far perdere la pazienza anche ai bimbi ed alle donnicciuole.

Digitized by Google

Che poi Dio, puro spirito, abbia modo di communicare il suo pensiero all'uomo, potran negarlo le varie scuole o sètte di atei; ma non avrà mai nessuna difficultà ad ammetterlo chiunque ammetta l'esistenza di Dio, creatore e legislatore dell'universo mondo. Dio, semplicissimo e purissimo spirito, potè dare all'uomo il pensiero e la parola; potè stabilire le leggi psicologiche per cui l'uomo pensa, e le leggi fonologiche per cui l'uomo parla: e non potrà egli valersi di queste leggi stesse per manifestar mentalmente o vocalmente all'uomo ciò che vuole rivelargli? Tutti i modi e mezzi d'azione e communicazione fra nature sensitive o intellettive, interni ed esterni, diretti ed indiretti, immediati e mediati, fisici e metafisici, sono tutti ordinati e regolati da Dio: di tutti adunque egli può valersi quando vuole e come vuole, per communicare con l'uomo. Può farlo internamente, per es., suscitando idee nel suo intelletto, o imagini nella sua fantasia (inspirazioni, visioni); e può farlo esternamente, per es. producendo figure visibili o suoni udibili (apparizioni, ammonizioni)... (1). Quindi l'argumento degli apologisti, che tu da traduttore-traditore hai renduto sofistico, è per sè stesso, come io te lo qualificava, apodittico: — Può ben l'uomo communicare agli altri il suo pensiero; tanto più adunque potrà Dio. — Sì, *a fortiori*; perchè l'uomo, suddito della natura, non può manifestare ad altri il suo pensiero se non per via di voci articolate, o di altri segni naturali ed artificiali, ma sempre esterni, sensibili; laddove Dio, autore della natura, può disporre a suo beneplacito di tutti i mezzi e modi possibili di communicazione mentale. Non adunque contro de' nostri teologi, ma contro de' tuoi razionalisti si ritorce, *mutatis mutandis*, la tua contumeliosa esclamazione: Ecco su qual base è costruito l'edificio razionale e *positivo*

(1) V. Gutberlet, Lehrbuch der Apolog., II, 1er. Absch., § 1-3.

Digitized by Google

della loro *critica:* su d'una sciocchezza, la quale non si merita altra risposta che una risata (1).

Raz. — La tua difesa tuttavia è malaccorta, imprudente. Non salva la validità del vostro argumento, anzi la distrugge. Perocchè, supposta qualche altra maniera di parlare diversa da quella dell'uomo, e più conveniente ad uno spirito puro, tutta la forza della vostra induzione sarebbe ita; e dal fatto che l'uomo parla, non ne conseguirebbe giammai che possa parlare anche Dio (2).

Catt. — Vana invece e nulla è la tua replica. In primo luogo, perchè tu supponi sempre, che per l'uomo la « maniera di parlare » sia una sola, il linguaggio articolato; laddove e la natura e l'arte gli forniscono tanti altri modi di significare il suo pensiero. Ed in secondo luogo, perchè la nostra induzione, qui come dovunque s'argumenta dal mondo a Dio, non è *a pari,* bensì *a fortiori;* e la sua forza sta nel dimostrare, che tutta quanta è la realtà, l'attività, la perfezione di di tutte quante le creature, e segnatamente dell'uomo, deve preesistere in Dio, non *formaliter,* o tale e quale, perchè allora sarebbe anche Dio una creatura; ma *virtualiter* ed *eminenter,* perchè altrimenti nessuna creatura potrebb'avere da Dio nessuna specie di realtà, attività, o perfezione; e quella che ha, dovrebbe averla o da sè o dal nulla, cioè non potrebbe averla in nessun modo. E pure l'ha; dunque l'ha anche Dio, ma l'ha come conviene a Dio: virtualmente, inquanto ha il potere di produrla fuori di sè; ed eminentemente, inquanto l'ha in sè scevra di tutti i limiti e difetti, a cui va necessariamente suggetta fuori di lui. Quindi siccome è Dio che ha dato all'uomo la facoltà relativa di communicare ad altri il suo pensiero, questa facoltà stessa, ma in grado assoluto, appartiene essenzialmente a Dio: dunque per parte di Dio la rivelazione è possibile; e la prova della nostra prima tesi è inconcussa.

Vuoi proseguire?

(1) Pag. 19. (2) Pag. 92.

Digitized by Google

671. *Raz.* — **b**) Prova della seconda tesi: — La rivelazione, dicono, non repugna per parte dell'uomo; poichè come dotato d'intelletto può apprendere la verità; e come dotato di intelletto limitato, non mancano certo le verità ch'egli ignora, e che gli giova imparare (1).

Catt. — E non è questo un ragionare in piena regola?

Raz. — No, è un argumentare a sproposito. Non si disputa mica fra noi, se l'uomo possa imparare la verità che non conosce, sibbene se possa impararla direttamente, immediatamente dalla bocca di Dio. Ora li apologisti considerano solo il primo punto, di cui nessuno può seriamente dubitare; e taciono affatto l'altro, che è il solo da noi, non che posto in dubio, negato risolutamente (2).

Catt. — E non han torto. Il « primo punto » è il solo che appartenga a questa tesi: l'altro invece riguarda la tesi precedente; poichè l'impossibilità da parte dell'uomo d'imparare qualche cosa direttamente da Dio, si risolve nell'impossibilità da parte di Dio, d'insegnare direttamente qualche cosa all'uomo.

Raz. — Qui però il punto della questione non è propriamente la seconda impossibilità, ma la prima. Ed invero, la natura dell'uomo è così fatta, che niun insegnamento può egli ricevere dal difuori se non per via dei sensi; ed i suoi sensi non possono ricevere impressione alcuna se non da oggetti sensibili. Dunque per ammettere che Dio ammaestri l'uomo, convien supporre che o l'uomo cessi di esser uomo, o Dio cessi di esser Dio; che cioè o l'uomo perda il suo organismo, o Dio la sua spiritualità. Ma la seconda ipotesi è assurda per i teologi, la prima è assurda e per loro e per noi (3).

Catt. — Con questo argumento tu confermi la mia osservazione; poichè insomma tu sostieni esser impossibile, che all'uomo sia fatta una rivelazione divina,

(1) Pag. 92. (2) Ibid. (3) Ibd.

Digitized by Google

perchè Dio non può farla; e non può farla, perchè come spirito puro non ha un organismo corporeo, che possa fare alcuna impressione nell'organismo umano. Tu adunque ripigli contro della seconda tesi l'objezione, che hai già fatta contro della prima. Or bene, la risposta che ti diedi la prima volta, vale ancora per la seconda; e non ho d'uopo di ripeterla.

Raz. — Ma ho io da soggiungere qualche cosa a rincalzo del mio argumento. Nella tua risposta distinguevi altre maniere di parlare diverse dal linguaggio umano; e così tu scambiavi i termini della questione. Perocchè fra noi si disputa d'una rivelazione, che Dio possa fare parlando all'uomo; e la parola non può essere che un segno sensibile, cioè un'impressione su i sensi, fatta da un oggetto esterno corporeo. Dunque finchè non abbiate dimostrato possibile un trasnaturamento dell'uomo o di Dio, noi dobbiamo giudicare impossibile una rivelazione immediata di Dio all'uomo (1).

Catt. — Con la mia distinzione non ho già scambiato, ma rettificato i termini della questione. Nella quale trattandosi d'una rivelazione da farsi *parlando,* tu prendevi il *parlare,* non mica nel senso generico di manifestare in qualche modo il proprio pensiero, bensì nel senso specifico di parlare *come l'uomo;* anzi nè pure in qualunque delle varie maniere di linguaggio con cui l'uomo può parlare, ma nel senso strettissimo di *favellare,* ossia parlare in linguaggio articolato, che richiede nel parlante e presuppone tutto l'organismo corporeo, proprio dell'uomo. Ed io ti ho distintamente risposto:

1.° Che non repugna la rivelazione divina in senso generico; perchè Dio, creatore così del mondo materiale come del mondo spirituale, ha egualmente a suo servigio tutti i modi possibili di manifestazione del pensiero; onde può anche parlare all'uomo interna-

(1) Pag. 93.

Digitized by Google

mente, mentalmente, senza bisogno alcuno di segni esterni sensibili.

2.° E che non repugna in senso specifico; perchè come Dio senza cessar d'essere puro spirito potè dare all'uomo le varie maniere di linguaggio, fino a quella del linguaggio articolato; così senza nulla detrarre alla pura spiritualità della sua essenza può parlare all'uomo in tutte le forme possibili del linguaggio umano, e produrre ogni specie di segni esterni sensibili, fino a quella delle voci articolate, per venire in communicazione con l'uomo.

La possibilità della rivelazione adunque non implica nessuna repugnanza nè alla natura dell'uomo, nè alla natura di Dio, e non può essere negata se non da que' sofisti, i quali snaturando essi e l'uomo e Dio, sotto le apparenze di un falso umanesimo professano in realtà, consapevoli o no, l'ateismo.

La nostra seconda tesi pertanto è provata non meno validamente della prima. Rimane ancora la terza.

672. *Raz.* — *c*) Prova della terza tesi: — Non repugna, dicono, la rivelazione per parte delle cose rivelate; perchè si danno verità superiori alla ragione, ossia misteri: dunque Dio li può manifestare. L'esistenza poi di tali verità o misteri è incontrastabile, giacchè ne abunda la natura stessa dell'uomo e del mondo. Chi saprebbe spiegare l'azione reciproca fra l'anima ed il corpo? Chi definire l'essenza della materia, del moto, della gravità, della luce, della vita . . . ? E se vi son misteri nella natura delle creature, che è limitata, ve ne debbon essere tanto più in quella di Dio, che è infinita. Dunque Dio li può rivelare (1).

Catt. — E di questa prova che ne dici?

Raz. — Dico che è ben degna di gareggiare in assurdità con le precedenti; chè, in verità, l'inferire l'esistenza dei misteri sovranaturali da quelli della natura

(1) Ibid.

Digitized by Google

è così ragionevole, come il conchiudere che Dio può parlare, perchè parla l'uomo (1).

Catt. — Ma questa conclusione è ragionevolissima. No signore, l'uomo non potrebbe avere la facoltà di parlare, se il creatore dell'uomo non possedesse virtualmente ed eminentemente questa stessa facoltà. È un argumento, che si risolve nel principio di causalità sotto la formula vulgare: *Nemo dat quod non habet.* Io dunque accetto di buon grado la parità da te conceduta. È così valido l'inferire l'esistenza dei misteri sovranatarali da quelli della natura, come l'inferire la possibilità d'un linguaggio divino dal fatto del linguaggio umano. Ora questa illazione è validissima, perchè è un'applicazione diretta ed esatta del principio di causalità: dunque è validissima anche quella. E nota, che accetto la parità dei due argumenti, non già nel senso che tutti e due conchiudano *a pari,* ma nel senso che conchiudono ambidue *a fortiori.* L'uno dice: — L'uomo parla, ossia ha la facoltà di manifestare il suo pensiero; dunque tanto più l'ha Dio; — appunto come dice l'altro: — Vi sono misteri nell'ordine naturale; tanto più dunque nel sovranaturale. —

Raz. — Lasciamo andare la prima delle due argumentazioni, già discussa abbastanza sotto la prima tesi; ma quanto all'ultima, per mostrare come sia sofistica basta un semplice confronto delle due specie di misteri.

Catt. — Udiamolo.

673. *Raz.* — I. Il mistero della natura non è altro che un'incognita, cui la ragione riconosce di non poter ancora determinare. È un problema, ch'essa dichiara di non saper ancora risolvere; onde se pur ne tenta una soluzione, una determinazione, procede per ipotesi e non per dogmi; nè presume giammai di obligare li uomini a credere un'incognita, o una congettura, una

(1) Ibid.

Digitized by Google

analogia; nè molto meno di costringerli a subordinare tutta la loro vita ad una credenza tanto infondata. Al contrario, il mistero della rivelazione è un'incognita, che la teologia pretende non solo di definire e determinare in modo assoluto, ma, che è peggio assai, di farne la legge assoluta del pensiero, della coscienza, della morale, della vita temporanea ed eterna, cioè di fondare il certo su l'incerto, il chiaro su l'oscuro, il noto su l'inconoscibile. Dunque il processo della ragione è logico, e quello della teologia assurdo (1).

Catt. — Il tuo confronto incomincia assai male. Questo primo punto è fallace, perchè non considera i due termini sotto lo stesso rispetto. Nessun mistero che sia tema di controversia, può dirsi un'incognita assoluta; poichè ciò che assolutamente s'ignora, non può concepirsi, nè pensarsi in verun modo; e di ciò che è affatto inconcepibile ed impensabile, non si può in alcun modo parlare. Ma di que' misteri si parla: dunque se n'ha qualche idea; vale a dire ch'essi sono incognite relative e non assolute, e che in essi v'ha sempre due aspetti, due parti: qualche cosa di noto, e qualche cosa d'ignoto. E siccome tal è la natura del mistero in genere, le due parti devono trovarsi tanto nei misteri naturali, quanto nei rivelati. Laonde un confronto fra essi non è legitimo, se non a patto che si considerino tutti sotto lo stesso rispetto, cioè o per la parte nota o per la parte ignota.

Tu invece nella tua comparazione non procedi così. Riguardi i misteri naturali da un lato, i rivelati o sovranaturali dall'altro; e poi gridi al contrasto, all'opposizione fra li uni e li altri! Ed invero, nei misteri naturali tu badi a ciò che v'ha d'ignoto, di non rivelato; e lodi la modestia, la riserbatezza della ragione, che si contenta di congetture e analogie. Ma nei misteri sovranaturali tu guardi a ciò che v'è di noto, di rivelato; e poi biasimi la presunzione, la temerità

(1) Pag. 93-94.

Digitized by Google

della teologia, che non si astiene, come nell'altro caso la ragione, dal sentenziare e dogmatizzare in tono assoluto! Or bene, il contraposto è tutto colpa tua. Fa il confronto a dovere; ed in luogo dell'opposizione, troverai l'accordo.

Sia per esempio di mistero naturale, la dualità di sustanze (anima e corpo), ovvero (se non vuoi udir a parlare di sustanze) la dualità di funzioni (materiali e spirituali, fisiche e psichiche), nell'unità della persona umana. E sia per esempio di mistero soprannaturale, la trinità di persone nell'unità della sustanza o essenza divina. Se in ambidue tu riguardi alla parte ignota o non rivelata, cioè al *come* si possa scientificamente definire e spiegare quella dualità in una sola persona, e questa trinità in una sola essenza: la teologia è quà non meno modesta e riserbata di quel che là sia la ragione; e l'una è tanto aliena dall'imporre credenze e leggi assolute quanto l'altra; e si restringe così l'una come l'altra a congetture ed analogie, ossia ad opinioni più o meno verosimili e probabili; e nulla più. All'opposto, se tu osservi in ambidue la parte nota o rivelata, cioè la sola esistenza delle due sustanze o funzioni nell'uomo, accertata dall'esperienza interna ed esterna; e la sola esistenza delle tre persone in Dio, accertata dalla testimonianza di Gesù Cristo e de' suoi apostoli: la ragione è là non meno risolutamente affermativa e dogmatica di quel che sia quà la teologia; e non solamente molte discipline, l'antropologia, la psicologia, l'igiene, la medicina, la giurisprudenza, la storia... co'l loro insegnamento dottrinale, ma tutta la specie umana con la sua vita pratica, ammettono le due nature, fisica e psichica, nella persona dell'uomo, con la stessa asseveranza onde la teologia ammette le tre persone nella natura di Dio; e le une fondano in quel mistero naturale credenze e leggi così assolute, come l'altra in quel mistero sovranaturale. Il solo divario si è, che in un caso l'esistenza o realtà dell'oggetto è accertata dall'esperienza, nel-

Digitized by Google

l'altro dalla rivelazione: ma è un divario che concerne soltanto il motivo o mezzo specifico di certezza, che si ha in ciascuno de' due casi; e che, come vedremo più innanzi, non toglie nulla alla validità generica di ambidue.

In conclusione adunque, il procedere della ragione teologica nell'ordine delle cose divine, non è logicamente diverso dal procedere della ragione filosofica nell'ordine delle cose naturali. E però quando tu dichiari la teologia così stolta da voler « definire e determinare in modo assoluto » il mistero, inquanto è « un'incognita », anzi così pazza da « farne la legge assoluta della coscienza, della morale, della vita »; tu non accusi veramente altro che la stoltezza e la pazzia del razionalismo, il quale dalla sua rabia anticristiana è talmente accecato, che scambia « il certo con l'incerto, il chiaro con l'oscuro, il noto con l'inconoscibile ». E se avvenga mai ch'esso riacquisti il ben dell'intelletto, dovrà anzitutto riconoscere e confessare, che « il processo della teologia è logico », siccome « quello della ragione »; e che non v'ha qui altro di « assurdo » fuorchè il processo della critica razionalista.

Sèguita pure il tuo confronto.

674. *Raz.* — II. Nei misteri della natura la realtà del fatto è nota e certa, e l'ignoranza cade unicamente su la cagione o spiegazione del fatto. All'opposto, nei misteri della fede non solamente è ignota l'essenza dell'oggetto (*quid sit*), ma eziandio l'esistenza (*an sit*) (1).

Catt. — Questa diversità fra le due classi di misteri è reale, qualora si riferisca ad una parte dei misteri sovranaturali, e non a tutti; chè in alcuni sì (per es., in quello dell'unità e trinità di Dio), è sovrintelligibile tanto l'essenza, quanto l'esistenza del loro oggetto; laddove in altri (per es., in quello della risurrezione di Cristo) la realtà del fatto è storicamente nota e certa,

(1) Pag. 94.

Digitized by Google

come lo è empiricamente nei misteri naturali. Ma si restringa pure il confronto a quei soli misteri, in cui la differenza da te assegnata realmente sussiste: che cosa vuoi ricavarne?

Raz. — Una conseguenza per me e contro di te importantissima: Dunque nel primo caso l'ammettere un mistero è cosa ragionevole; poichè vuol dire: Io ammetto questo fatto, perchè mi è provata e manifesta la sua esistenza, quantunque non mi sapia spiegare la sua cagione. Nel secondo invece l'ammettere un mistero è cosa contradittoria, poichè viene a dire: Io ammetto un fatto, della cui esistenza non ho e non posso avere nessuna prova, nessuna notizia; ammetto un fatto, che per me non può essere un fatto; affermo dunque e nego nello stesso tempo la stessa cosa (1).

Catt. — Ma questo è un ragionare da mentecatto: e tu osi metterlo in bocca a tutti i teologi e filosofi cristiani? La supposizione è così ridicola che cessa di essere ingiuriosa: passiamo.

Il secondo punto del confronto è sofistico non meno del primo, ma in senso inverso. Là il sofisma proveniva dal considerare nel mistero naturale la parte ignota, e nel sovranaturale la parte nota; e quà, tutto all'opposto, deriva dal paragonare la parte nota del mistero naturale con l'ignota del sovranaturale. E così torni a conchiudere che v'è fra essi discrepanza, opposizione. Ma rifà meglio il confronto, e vi scorgerai congruenza ed accordo. Bisogna considerare ambedue le specie di misteri sotto lo stesso rispetto, cioè considerare come in ambedue nota, o come ignota in ambedue l'esistenza dell'oggetto, quella che tu chiami realtà del fatto. Vuoi suppporla ignota? e allora è tanto assurdo l'ammettere il mistero nell'ordine naturale, quanto nel sovranaturale; perchè sarebbe sempre un affermare qualche cosa, di cui non si ha nessun'idea. O ami meglio di supporla nota? e allora è così ragio-

(1) Ibid.

Digitized by Google

nevole l'ammettere il mistero della fede, come il mistero della natura; perchè è sempre la ragione, che si determina a credere ciò che riconosce credibile. Ti rammenta l'esempio della dualità umana e della trinità divina. Finchè tu consideri nota l'esistenza della prima ed ignota l'esistenza della seconda, non v'ha dubio che il mistero è ragionevole in un caso ed assurdo nell'altro. Ma posto che sia nota la seconda come la prima, il mistero è tanto ragionevole in un caso, quanto nell'altro. Vero è che la notizia del fatto o dell'oggetto, per la natura umana ci è data dall'esperienza propria, e per la natura divina dalla testimonianza altrui (dai testimonj della rivelazione). Ma che importa? La ragione è egualmente certa delle due notizie: dell'una per via di certezza empirica, dell'altra per via di certezza storica, ma certezza vera e propria e sicura l'una non meno dell'altra.

Dunque il credente a' misteri sovranaturali ragiona precisamente come tu fai ragionare il credente a' misteri naturali; poichè dicono entrambi: — Io ammetto questo fatto, perchè mi è provata e manifesta la sua esistenza, quantunque non mi sapia determinarne l'essenza o la cagione. — La sola diversità del loro procedere si è, che l'esistenza dell'oggetto o realtà del fatto è « provata e manifesta » empiricamente per l'uno, storicamente per l'altro; ma la logica insegna, che questa prova non è meno valida, nè questa certezza meno legitima di quella.

Ripiglia il tuo confronto.

675. *Raz.* — III. L'esistenza dei misteri naturali si conosce per via d'osservazione e d'esperienza; onde non v'ha nulla ch'esca fuori delle leggi ordinarie della cognizione. Per lo contrario, l'esistenza dei misteri teologici non può accertarsi con alcun metodo o processo scientifico; s'appoggia tutta all'autorità dello stesso Ente che è in questione; la sua autorità si manifesta mediante una rivelazione, che per sè medesima è un

Digitized by Google

altro mistero; e la sua rivelazione si prova con miracoli e profezie, che sono altre due specie di misteri ancor più duri ed arcani e impenetrabili. Dunque nei primi non si crede se non ciò che si conosce, laddove nei secondi credesi unicamente ciò che al tutto si ignora (1).

Catt. — Nel primo membro del confronto, è erroneo l'accenno che fai alla cognizione in generale. Stando a ciò che tu esprimi, e più ancora a ciò che sottintendi, la sola cognizione che sia conforme alle leggi della logica, è quella che s'acquista « per via di osservazione ed esperienza », cioè di percezione sensitiva. Ora la logica non insegna così. Insegna: **a**) Che nessuna percezione, nessuna osservazione ed esperienza può darci una cognizione vera e propria, ossia una cognizione scientifica di nessun oggetto, se ai dati del senso non si aggiungano i principj dell'intelletto, i soli che possano ordinare una materia empirica in una forma razionale, e da apprensioni sensibili trarre nozioni intellettuali, ossia quelle nozioni che sono li elementi essenziali d'ogni scienza anche positivissima (2); —

(1) Pag. 94-95.

(2) V. Ult. Crit., I, c. VI, n. 157 — Ed è notevole che questo antico cànone metodico vien espressamente confermato dal fondatore stesso del positivismo, A. Comte: « En quelque ordre de « phénomènes que ce puisse être, même envers les plus simples, « aucune véritable observation n'est possible, qu'autant qu'elle « est primitivement dirigée et finalement interprétée par une « théorie quelconque: tel est, en effet, le besoin logique qui a « déterminé, dans l'enfance de la raison humaine, le premier « essor de la philosophie.... Loin de dispenser aucunement de « cette obligation fondamentale, la philosophie positive ne fait, « au contraire, que la développer et la satisfaire de plus en plus, « à mesure qu'elle multiplie et perfectionne les relations des phé- « nomènes. Il est désormais évident, du point de vue vraiment « scientifique, que toute observation isolée, entièrement empi- « rique, est essentiellement oiseuse, et même radicalement in- « certaine: la science ne saurait employer que celles qui se « rattachent, au moins hypothétiquement, à une loi quelconque; « c'est une telle liaison qui constitue la principale différence « caractéristique entre les observations des savants et celles « du vulgaire, qui cependant embrassent essentiellement les mê- « mes faits ». Cours de Philos. posit., tom. IV, lec. 48e, pag. 390 (2. edit., Paris, 1864).

Digitized by Google

b) Che fonte di cognizione non è soltanto l'osservazione e l'esperienza propria, ma ancora l'altrui, quando ci venga regolarmente communicata da testimonianze irrefragrabili; vale a dire, che si possono attingere dalla *storia* nozioni così vere e certe, come quelle che si ricavano dal *senso* e dalla *ragione*. Anzi è un fatto, di cui ognuno ha in sè stesso la prova, che delle cose da noi conosciute sono assai più quelle che abbiamo imparate da altri, che quelle trovate da noi stessi; talchè ove tutta la cognizione dovesse mai ridursi unicamente a quella, che ognuno acquista con l'osservazione ed esperienza sua propria, non solamente la massima parte del sapere vulgare, ma anche una gran parte del sapere scientifico andrebbe perduta; e tutte le umane generazioni sarebbero sempre nello stato medesimo della prima. Ecco il bel progresso, che la logica del razionalismo riserverebbe alla civiltà, alla cultura del genere umano! (1).

(1) Anche su questo articolo la logica del razionalismo è severamente condannata dal padre della filosofia positiva: « Il « est evident... que toutes les sciences diverses, même les plus « simples, ont besoin de ce qu'on nomme les preuves testimo- « niales, c'est-à-dire d'admettre continuellement, dans l'élabo- « ration fondamentale de leurs théories les plus positives, des « observations, qui n'ont pu être directement faites ni même « répétées, par ceux qui les emploient, et dont la réalité ne re- « pose que sur le fidèle temoignage des explorateurs primitifs: « ce qui n'empêche nullement de les employer sans cesse, en « concurrence avec des observations immédiates. Une telle né- « cessité est trop manifeste, même en astronomie, et à plus « forte raison dans les sciences plus complexes et moins avan- « cées..... Quelle science pourrait sortir de l'état naissant, quelle « vraie division du travail intellectuel pourrait s'organiser, « même en y amoindrissant excessivement l'étendue des spécu- « lations propres, si chacun ne voulait employer que ses obser- « vations personnelles? Aussi personne n'ose-t-il, à vrai dire, le « soutenir directement, parmi les plus systématiques partisans « du pyrrhonisme historique. D'où vient donc qu'un tel paradoxe « ne s'applique réellement aujourd'hui qu'aux seuls phénomènes « sociaux (*principalmente religiosi*)? C'est, au fond, parce qu'il « fait partie intégrante de l'arsénal philosophique, construit par « la métaphysique révolutionnaire, pour la démolition intellec-

Digitized by Google

Quanto poi al secondo membro del confronto, peggio che mai: è tutto un tessuto di proposizioni cavillose.

a) « L'esistenza dei misteri teologici non può accertarsi con nessun metodo scientifico ». Se intendi l'esistenza intrinseca, la realtà oggettiva che hanno i misteri in sè stessi, in Dio, cioè l'essenza delle cose rivelate; è vero, ma è una verità che la teologia conosce e vien predicando dal dì della sua nascita, anteriore di molti secoli a quella del tuo razionalismo. Se invece s'intende l'esistenza estrinseca dei misteri, la nozione suggettiva che noi ne abbiamo, cioè la credibilità della loro rivelazione; è falso, poichè l'esistenza di questa rivelazione è un fatto storico, di cui si dimostra la realtà con lo stesso « metodo scientifico », che conviene alla storia in generale.

b) « S'appoggia tutta (l'esistenza de' misteri) all'autorità dello stesso Ente, che è in questione ». — È in questione che cosa? L'esistenza di Dio? no, perchè nella controversia su la possibilità d'una rivelazione divina l'esistenza di Dio è presupposta; altrimenti dovrebb'essere questa, e non quella, il tema da discutersi. L'autorità di Dio? nemmeno, perchè in Dio l'autorità, come la volontà, la ragione, ed ogni attributo, s'immedesima con la sua essenza; è infinita ed assoluta l'una come l'altra; e quindi posta l'esistenza di Dio, la questione della sua autorità è bella e risoluta. Questa tua objezione pertanto non ha costrutto intelligibile.

c) « L'autorità sua (di Dio) si manifesta mediante una rivelazione, che per sè medesima è un altro mistero ». — Che possa dirsi un mistero il fatto di qualche rivelazione particolare, *transeat;* ma non è punto un mistero il fatto della rivelazione cristiana, cioè di quella

« tuelle de l'ancien système politique. Beaucoup d'esprits peu « avancés se croiraient encore presque forcés de rentrer sous « le joug..... de la philosophie catholique, s'ils admettaient, par « exemple, l'authenticité essentielle des récits bibliques, dont « la négation méthodique fut le premier motifs de ces aberra- « tions logiques ». A. Comte, ibid., pag. 298-299.

Digitized by Google

che è propriamente il suggetto della nostra controversia. Essa non è altro che la dottrina insegnata da G. Cristo a' suoi apostoli, e da loro predicata a tutte le genti, e tramandata o in iscritto od a voce a tutta la Chiesa. Ora questo insegnamento è un fatto storico, il quale non ha niente più di misterioso che ogni altro fatto simile. G. Cristo espose la sua dottrina agli apostoli, come Pitagora, Socrate, Platone, Aristotele, Crisippo..... la loro ai proprj discepoli. Se dunque non è un mistero il fatto dell'insegnamento pitagorico, socratico, platonico, aristotelico, stoico.., come mai o perchè mai sarebbe un mistero il fatto dell'insegnamento cristiano?

d) « La rivelazione evangelica, si prova con miracoli e profezie, che sono altre due specie di misteri ancor più arcani e impenetrabili ». — Vuoi chiamare un mistero la visione profetica e la potenza taumaturga, considerate in sè stesse, nella loro virtù o causa interna, efficiente e formale? Sia pure: come sono modi sovranaturali di conoscere e d'operare, così possono a buon diritto qualificarsi misteri. Ma se miracoli e profezie si considerano nella loro realtà esterna, sensibile, storica, hanno tanto di misterioso quanto ogni altro fatto della storia. Le profezie di Isaja, per es., si leggono nel suo libro, come si leggono i pensieri d'Esiodo e di Virgilio ne' loro poemi; ed il miracolo della risurrezione di Cristo è un fatto così reale e visibile, come la sua nascita e la sua morte. Tu adunque parlando di profezie e miracoli, e di rivelazione in generale, confundi sempre due cose molto diverse: l'elemento interno, divino di quei fatti, cioè la loro causa sovranaturale e sovrintelligibile, con l'elemento esterno, sensibile, cioè con la realtà storica e sperimentale della loro attuazione. Il primo, sì, è misterioso come tutto ciò che appartiene all'essenza di Dio; ma il secondo, no, perchè appartiene all'ordine dei fatti, che compongono la storia dell'umanità.

Dunque l'opposizione che tu inferisci da questo punto del tuo confronto, è ancora tutta imaginaria.

Digitized by Google

e) « Nei misteri naturali non si crede se non ciò che si conosce ». — Distinguo: Se si prendono i termini *credere* e *conoscere* in senso largamente generico, cioè la *credenza* per ogni affermazione certa (*sine formidine oppositi*), e la *cognizione* per ogni specie di nozione anche oscura e confusa, indiretta ed implicita, concedo. Altrimenti bisognerebbe ammettere, che si possa affermare ciò di cui non si abbia nessunissima idea. All'opposto, se quei termini si prendono in senso strettamente specifico, la credenza per una certezza subjettiva (in virtù di un'inclinazione, di una determinazione della volontà propria, o su l'autorità di qualche testimonianza altrui), ma senza evidenza oggettiva (quella che proviene dalla intelligibilità stessa dell'oggetto, e ne manifesta per intuizione o per dimostrazione l'essenza); e la cognizione per una nozione chiara e distinta, esplicita e diretta, ossia propriamente scientifica, nego. Altrimenti bisognerebbe ammettere, che *si creda* (si affermi per sola certezza subjettiva) ciò che *si sa* (si afferma per evidenza oggettiva); vale a dire, che una cosa possa tutt'insieme non essere evidente in sè stessa, nella sua propria natura (condizione della cosa che *si crede*), ed essere per sè immediatamente o mediatamente evidentissima (condizione della cosa che *si sa*) (1). Dunque negli stessi misteri naturali ciò che si crede, non si sa ancora; e ciò che si sa, è oggetto di scienza e non più di credenza. Così nell'esempio dell'unione dell'anima co' l corpo, il *fatto dell'unione* (risposta alla domanda *an sit,* tema *Dass* dei tedeschi), cioè l'influenza reale e reciproca fra l'uno e l'altra nella vita dell'uomo, non si crede, ma si sa per un'esperienza universale, così evidente come quella della volontà nel moto delle membra, e dello stomaco nell'attività del pensiero. Ed all'opposto, il *modo dell'unione* (risposta alla domanda

(1) V. S. Thom. Summ. Th. II-II, q. I, a. 5; — Quaest. Disp., De Veritate, q. XIV, a. q.

Digitized by Google

Quid sit o *Quomodo sit,* tema *Was* o *Wie* pe' tedeschi) non si sa quale sia, ma si crede che ci sia; e la credenza è ben fondata nel principio di causalità, in virtù del quale non può darsi nè concepirsi alcun fatto naturale, che non debba avere la sua causa, la sua legge, la sua ragione sufficiente.

Rispetto poi a' « misteri teologici », la tua conclusione, a qualificarla benignissimamente, è una scempiaggine. Dire che in essi « credesi unicamente ciò che al tutto s'ignora », vuol dire che si crede appunto ciò che è impossibile a credersi; poichè la credenza è un giudizio, un'affermazione della convenienza o repugnanza di un predicato ad un suggetto; laddove di « ciò che al tutto s' ignora » non si può avere nessuna idea, e per conseguente è *simpliciter et absolute* impossile di fare nessun giudizio. E quest'atto assurdo, impossibile, di cui non potrebb'essere incolpato nè anche un mentecatto, tu osi imputarlo a tutti i teologi, a tutti i cristiani! E si chiama criticismo il sistema, che procede con una critica razionalmente e storicamente così dissennata!

Quando però ti risolva a discutere la nostra questione con una critica, severa fin che tu voglia, ma nei limiti della ragione; tu verrai bentosto ad una conclusione al tutto diversa; e dovrai riconoscere, che l'opposizione dai tuoi dottori almanaccata fra misteri naturali e sovranaturali non sussiste punto; e che la sola differenza fra li uni e li altri sussistente, in riguardo a noi è accidentale, estrinseca, relativa, ossia non è tale da render li uni men credibili degli altri.

Lasciamo da parte la rivelazione immediata, che li Apostoli ricevettero dalla voce stessa di Cristo: essa fu per loro un fatto così sensibile, così accertato dall'osservazione ed esperienza loro propria, come qualunque altro fatto empirico, di cui ci sia meglio « provata e manifesta l'esistenza ». Parliamo soltanto della rivelazione mediata, ossia di quella che non perviene alle generazioni successive se non per via di *scrittura*

Digitized by Google

e *tradizione*. Su questa propriamente versa la nostra disputa. Or qual è il punto, in cui realmente differiscono le due specie di misteri? Eccolo: negli uni (quelli almeno a cui mira il tuo discorso) l'elemento noto è un fatto sperimentale, negli altri un fatto storico; vale a dire, che l'uno ci è noto per nostra propria esperienza, l'altro invece per testimonianza o rivelazione altrui. E quindi per conoscere il primo la ragione non ha d'uopo di soccorso esterno, le basta l'uso della sua nativa energia; laddove per conoscere il secondo bisogna che le venga da altri manifestato: la ragione da per sè, con le sue proprie forze, e senza l'aiuto d'una rivelazione, non potrebbe mai giungere ad averne notizia. Ma questa differenza, già l'ho avvertito, non apporta nessun divario nella rispettiva credibilità dei misteri. Vi sono fatti storici così pienamente certi, come i più certi fatti sperimentali. Dubitare dell'esistenza di Socrate, di Platone, di Cesare o di Carlomagno... sarebbe uno scetticismo così pazzamente assurdo, come il dubitare dell'esistenza del sole in pieno meriggio. Ora tra i fatti indubitabili primeggia il fatto della rivelazione cristiana; e quindi ne' misteri teologali vi ha l'elemento noto e certissimo, come nei misteri naturali; ed in quelli come in questi non avviene, non può avvenire giammai, che « si creda ciò che al tutto si ignora », ma v'è sempre qualche cosa, che propriamente *si sa*, e *non si crede*; e qualche cosa che è bensì oggetto di credenza e non di scienza, ma che intanto *si crede*, in quanto *si sa che è credibile*.

Così quel che tu notavi nel tuo esempio di misteri naturali, ha il suo esatto riscontro nel mio esempio di misteri teologici. Il fatto della trinità di persone nella natura divina è *così* certo (per non dire *più*), come il fatto della dualità di nature nella persona umana; poichè di quello ne accerta la rivelazione, come di questo l'esperienza; e la certezza storica della rivelazione equivale alla certezza empirica dell'esperienza, e la veracità della parola di Dio prevale a quella dei sensi dell'uomo.

Digitized by Google

Quindi, a rigore di termini, l'esistenza del mistero divino, come l'esistenza del mistero umano, possiamo ben dire di *saperla,* e non soltanto di *crederla,* inquantochè è accertato storicamente per l'uno il fatto della sua rivelazione, come per l'altro empiricamente il fatto della sua percezione. Ma questa percezione ha valore oggettivo; poichè ciò che per essa si sa, lo esprimiamo, non già dicendo: — È un fatto che noi percepiamo due nature nella persona umana; — ma bensì dicendo: — È un fatto che l'uomo consta di due nature. — Il che è conforme alle leggi della cognizione in generale: sì della cognizione sensitiva, poichè nella percezione, per es., d'un fiore, l'oggetto percepito (*id quod percipitur*) non è la nostra visione, ma il fiore stesso; e sì della cognizione intellettuale, poichè nel concepire l'idea, per es., d'un uomo, l'oggetto concepito (*id quod intelligitur*) non è la nostra idea, ma l'uomo stesso. La percezione ed il concetto non sono altro che il *mezzo,* con cui si apprende sensitivamente (*id quo percipitur*) ed intellettualmente (*id quo intelligitur*) l'oggetto rispettivo. Così in virtù della stessa legge ha parimente valore oggettivo quella rivelazione; perchè ad esprimere ciò ch'essa ci fa sapere, non è da dire: — È certo che l'Evangelio annunzia la trinità di persone nell'unità dell'essenza divina; — ma deve dirsi: — È certo che in Dio v'è unità di essenza e trinità di persone. — Tal è il significato dei fatti storici, quando ne sia provata la realtà in modo da escludere assolutamente ogni motivo di dubio. Ciò che si conosce e si afferma, non è già soltanto che la storia registra il tal fatto, ma bensì che il tal fatto è vero. Per es., circa la morte di Napoleone I la nostra certezza non si limita già ad affermare: — La storia narra che Napoleone morì a Sant'Elena; — ma afferma senz'altro: — Napoleone morì a Sant'Elena.

È dunque dimostrata la parità delle due classi di misteri in riguardo all'elemento noto. Quanto poi al loro elemento ignoto, essa è per sè manifesta. Negli

Digitized by Google

uni e negli altri si ignora il perchè o il come della cosa, che l'esperienza o la rivelazione ci fa sapere; e pur si crede che un perchè ed un come dev'esserci, non può non esserci. Nei misteri naturali, dacchè altrimenti bisognerebbe ammettere nel mondo effetti senza causa; il che repugna alla sua natura contingente. E nei misteri teologali, dacchè altrimenti converrebbe ammettere in Dio cose senza ragione, e perciò contro ragione; il che repugna alla sua essenza necessaria.

Anche qui pertanto la sola differenza reale che passa fra i due misteri, cade su l'oggetto specifico, e non su l'atto generico della fede. Negli uni si crede un mistero della natura creata, negli altri invece un mistero dell'essenza divina, ma in tutti si crede un mistero; e quindi se è ragionevole la fede ai primi, dev'essere anche ai secondi; laddove se non sono credibili questi, nè anche quelli (1).

È egli finito il tuo confronto?

676. *Raz.* — Non ancora: — IV. Il criterio della conoscenza dei misteri naturali è sempre la ragione; e le scoperte e le ipotesi che si vanno facendo per ispiegarli, intanto si accettano, inquanto la ragione stessa le approva. All'incontro, il criterio della conoscenza dei misteri teologali è un'autorità, che non soggiace alla ragione, ma le presiede; non obedisce, ma impera; non osserva le leggi del pensiero, ma le inventa, e le fabrica a proprio uso (2).

Catt. — Ometto l'ultima antitesi, perchè è una calunnia ancor più ridicola che maligna. Le « leggi del pensiero » sono leggi naturali, come quelle del senso,

(1) Non occorre avvertire, che in questa controversia filosofica si tratta sempre e solo della fede come assenso naturale o razionale, cioè determinato logicamente dai motivi di credibilità, prescindendo dalla fede come virtù teologica, sovranaturale, infusa nell'anima con la grazia divina.

(2) Pag. 95.

Digitized by Google

della vita, del moto... Sono quindi superiori al potere dell'uomo le une come le altre; e l'asserire che vi sia « un'autorità » al mondo, la quale « non osservi, ma inventi e fabrichi a proprio uso » le leggi psicologiche, è un'assurdità così madornale, come l'asserire che vi sia un magistrato o un'academia, i cui membri attendano ad inventare e fabricare leggi biologiche, fisiche, mecaniche...

Quanto poi agli altri punti della tua opposizione, bisogna chiarire e spiegare un po' meglio i termini. Se « la conoscenza dei misteri » si riferisce al loro primo momento, cioè alla realtà del fatto (elemento noto), vale per tutti un solo e stesso criterio generale, la ragione; alla quale spetta di accertare la realtà così dei fatti naturali come dei fatti storici. E se la diversa natura delle due classi di fatti richiede pure criterj speciali diversi, è tuttavia la stessa ragione che li prescrive e li applica. Dunque finchè trattasi della questione *an sit,* il criterio da risolverla è la ragione, tanto pe' misteri sperimentali quanto pe' rivelati.

Se invece tu vuoi riferire « la conoscenza de' misteri » al secondo loro momento, cioè alla causa, legge, o essenza del fatto (elemento ignoto), allora questa conoscenza non ha più lo stesso valore di quella; non è propriamente conoscenza, ma ipotesi, congettura, divinazione... E allora sì, nella questione *quid sit* o *quomodo sit,* occorre un'altra differenza tra i due misteri. Ed è, che il criterio per giudicare di cotali spiegazioni ipotetiche, congetturali, divinatorie, nel campo de' misteri naturali spetta sempre alla ragione, laddove nel campo de' misteri teologali spetta all'autorità. Ed il perchè della differenza è chiaro. Nei primi, come è l'attività della ragione che scopre il fatto, così ad essa compete di spiegarlo, se può, e di giudicare se e quanto sieno probabili o improbabili le spiegazioni, che ne vengano tentate. Nei secondi invece, come è l'autorità della rivelazione che dà notizia del fatto, così tocca ad essa di interpretarne e definirne il significato,

Digitized by Google

e di giudicare se e quanto sieno ortodosse o eterodosse le definizioni ed interpretazioni, che ne vengano proposte. Or questa autorità è sovranaturale e divina come la rivelazione stessa; e l'esercizio suo, per instituzione del Rivelatore medesimo, è una prerogativa sopranaturale e divina della Chiesa di Cristo. La sua autorità pertanto, è vero che « presiede e non soggiace, impera e non obedisce alla ragione », come facoltà e funzione personale di ciascun individuo; ma è vero altresì, che un tal ordine di attinenze presuppone fatta da Dio e ricevuta dall'uomo la rivelazione cristiana. Non è dunque un'autorità despotica, tirannesca, che s'imponga per forza e con violenza ad una ragione cieca e serva e schiava; ma è la ragione del cristiano, che dopo un esame storico-critico liberissimo, avendo riconosciuto la realtà dei fatti e la divinità dei dogmi rivelati dall'Evangelio e professati dalla Chiesa, si è persuasa e convinta, che la parola degli scritti evangelici e degli insegnamenti ecclesiastici è parola di Dio, parola infallibile, verità assoluta, autorità suprema; e che per conseguente la fede in questa autorità, in questa verità, in questa parola non solo non offende nessun diritto, nessuna legge della ragione, ma è l'atto più perfettamente ed eminentemente razionale, che la ragione umana abbia mai fatto o possa mai fare.

Chi adunque rinega e repudia la ragione, non è il credente, ma l'incredulo; non è il cristiano che docile si sottomette, ma il razionalista che protervo si ribella all'autorità di Dio e della Chiesa. Laonde il quarto punto del tuo confronto riesce a questa rigorosa conclusione, che la differenza principale tra le due classi di misteri, si è: che i misteri cristiani, non già meno, ma anzi più e meglio de' misteri naturali, sono oggetto d'una credenza storicamente certa e razionalmente infallibile. Vedi curiosa inversione di parti! Tu presumevi co 'l tuo confronto (e chi sa quanti poveri increduli te l'avranno creduto!) di aver

Digitized by Google

dimostrato fino all'ultima evidenza, che la credibilità dei misteri della natura non conferma, sibbene distrugge quella dei misteri della rivelazione; ossia che quanto è ragionevole la credenza degli uni, tanto è assurda quella degli altri. Ed invece? invece i quattro punti della tua dimostrazione valgono soltanto a dimostrare, che è assurda l'opposizione e ragionevole l'analogia fra i due misteri; talchè « chi ammette i primi », non « è logicamente obligato a rigettare, anzi è tenuto logicamente ad ammettere *anche* i secondi » (1).

Hai altro da soggiungere a *consolazione* (come diceva il Caro motteggiando al Castelvetro) della tua tesi?

677. *Raz.* — Ho ancor da confutare altri due argumenti degli apologisti.

Catt. — Ti ascolto.

Raz. — Ecco il primo: — Posto che la ragione non debba ammettere se non proposizioni, di cui comprende tutti i termini co' loro mutui rapporti, ne seguirebbe che un cieco non dovrebbe mai credere a ciò che li altri uomini gli narrano ed attestano intorno ai colori; ed un idiota dovrebbe negare i teoremi della geometria, le cui dimostrazioni non capiscono nel suo cervello: il che sarebbe assurdo (2).

Catt. — E così è, mi pare.

Raz. — Sì, ma molto più assurdi sono i vostri paragoni. Che ha mai da fare con la nostra questione il caso del cieco nato? Egli non può negare i fenomeni della vista, che ode a narrare dagli altri, perchè sa che li altri hanno un organo di cui egli è privo; e però dee credere alla loro testimonianza commune, non avendo egli nè potendo avere alcuna ragione di sospettare della veracità di tutti (3).

Catt. — E fin qui il paragone corre benissimo. Noi non possiamo negare i fatti della storia evangelica,

(1) Pag. 96. (2) Ibid. (3) Pag. 96-97.

Digitized by Google

narrati dagli apostoli e discepoli di G. Cristo, perchè sapiamo ch'essi ne furono testimonj, e noi no; e quindi dobbiamo credere alla loro unanime testimonianza, non avendo noi nè potendo avere alcun motivo di dubitare della loro veracità.

Raz. — Ma nel caso nostro la bisogna corre precisamente a rovescio; poichè qui l'universalità non è più dei veggenti e l'eccezione del cieco; ma i ciechi, ossia coloro a cui non è fatta immediatamente la rivelazione, sono tutti; ed il veggente, cioè colui che ne ha il privilegio, è un'eccezione rarissima, molto più rara che non quella del cieco nato fra i godenti della vista (1).

Catt. — Questa differenza di numero non conta nulla. Il cieco ha forse bisogno d'interrogare *tutti* li uomini suoi contemporanei, per credere ciò che alcuni parenti, maestri, amici gli dicono dei colori? Anche un solo testimonio, della cui parola non possa dubitare, gli basta. Che se, per un supposto, i ciechi fossero in tanto maggior numero dei veggenti da potersi tenere la cecità per regola e la vista per eccezione, l'argumento avrebbe sempre lo stesso valore, e l'incredulità dei ciechi sarebbe egualmente assurda.

Raz. — Voi dunque pretendete, che tutti debbano credere ad uno, per questa bella ragione che in un altro caso l'uno crede benissimo a tutti (2)?

Catt. — Il contraposto di *uno* a *tutti,* è un'iperbole sofistica: tiriam via. Il fatto della rivelazione cristiana è accertato da tali e tanti testimonj, che maggiori e migliori non ne ha verun altro fatto della storia antica. E la ragione per cui lo crediamo, è « bella » davvero e buona e perentoria: lo crediamo, perchè è credibile, e credibile non solo inquanto *si può,* ma inquanto *si deve* crederlo. E si deve, perchè se si nega quel fatto, non v'ha più nella storia e antica e moderna nessun fatto che non sia negabilissimo; vale a dire

(1) Pag. 97. (2) Ibid.

Digitized by Google

che diviene inevitabile il precipizio d'uno scetticismo storico, non meno assoluto del pirronismo dottrinale. Quando Colombo ritornò la prima volta in Europa ad annunziare la sua scoperta, i testimonj oculari d'un nuovo mondo erano assai pochi; e pure da tutti fu creduto; e se taluno fosse rimasto incredulo, il caso suo sarebbe stato appunto quello del cieco. Or bene, i testimonj oculari ed auricolari della rivelazione evangelica non eran meno, nè da meno certamente di quelli del nuovo mondo; e meritavano da tutti eguale credenza.

Raz. — Perchè dunque non l'ottennero? e perchè anzi con l'andar del tempo è avvenuta una tal inversione di parti, che i tenuti in conto di ciechi non sono già li increduli, ma i credenti?

Catt. — Il perchè, te l'ho già detto e ripetuto, si è, che il fatto della rivelazione cristiana ha gravissime attinenze con la vita morale e sociale dell'uomo; laddove il fatto della scoperta colombiana, no. A quello è natural nemico l'egoismo di tutte le inclinazioni e passioni sensuali, ed a questo no. Insomma il credere a questo non costa nulla; il credere a quello può costare sacrifizj d'ogni sorta. Ecco perchè l'uno trova molti increduli, e l'altro nessuno. Ma supponi un po' che alla scoperta di Colombo avessero repugnato tanti interessi, quanti all'Evangelio di Cristo; e vivi sicuro, che contro di quella come contro di questo sarebbesi levata una turba d'increduli, che avrebbero spacciato il mondo nuovo per un mito, e la sua scoperta per una favola, ed i credenti per ciechi, e li scettici per privilegiati d'una vista soprafina.

678. *Raz.* — Orsù, mostrateci che tutti li uomini son così certi e sicuri della rivelazione da Dio fatta loro individualmente ed immediatamente, come lo sono de' colori veduti co' proprj occhi: e allora avrete qualche diritto di paragonare l'incredulo al cieco nato; altrimenti la vostra similitudine...

Digitized by Google

Catt. — Ebbene, sì signore, non solo *qualche,* ma ogni diritto noi abbiamo di mantenere quel paragone. Perocchè, se non « tutti li uomini » (condizione assurda), tutti i testimonj diretti ed immediati della storia evangelica erano « così certi e sicuri della rivelazione a loro fatta da Dio », come lo erano « dei colori veduti co' proprj occhi ». E della loro certezza diedero la prova suprema co'l martirio. Dunque il paragone dell'incredulo co'l cieco è giustissimo.

Se poi la condizione da te posta volesse dire, che non si dee credere se non alla viva voce di testimonj immediati oculari, sarebbe stoltissima per un altro verso; giacchè negherebbe ogni valore ai documenti scritti, ai monumenti d'ogni specie, che attestano la realtà di fatti passati; cioè ad ogni tradizione mediata e successiva. E allora, di nuovo: addio storia! Nessun fatto di tempi anteriori al nostro sarebbe più credibile; e degli stessi fatti contemporanei non sarebbe credibile se non quella minima porzione, di cui possiamo aver notizia dalla bocca stessa degli autori o dei testimonj diretti ed immediati. Così la massima parte del patrimonio intellettuale dell'umanità andrebbe perduta.

Raz. — V'è un altro modo d'interpretare la similitudine dell'incredulo e del cieco, che parmi ancora un mostruoso paralogismo. Si suppone che il termine *cieco* rappresenti il genere umano, ed il termine *veggenti* Dio; sicchè venga a dire, che l'uomo dee credere a Dio, come il cieco a chi ha la vista (1).

Catt. — E dice una verità più certa ed evidente di qualunque assioma.

Raz. — Ma che! la questione sarebbe sempre da capo. Dov'è questo Dio, che tiene conversazione con li uomini? Fatecelo udire anche a noi, lasciatecelo interrogare come e quanto vogliamo; e poi sapremo dirvi, se gli dobbiam credere, o no. Ma finchè per motivi di credibilità non ci recate che sillogismi in

(1) Pag. 97.

Digitized by Google

odio alla logica, e paragoni in odio al buon senso, noi resteremo increduli per non rinunciare al titolo e al grado di animali ragionevoli (1).

Catt. — E questo linguaggio, di cui si vergognerebbero li ottentotti e i patagoni, lo usano « animali », che si vantano d'essere il fior fiore de' « ragionevoli »; talchè s'appropriano il nome di razionalisti per antonomasia! Ed in nome della ragione, non mica vulgare, ma critica scientifica positiva, ragionano così bestialmente da sentenziare, che non possono credere a Dio ed alla sua rivelazione, finchè non l'abbiano veduto co' loro occhi e udito co' loro orecchi!... *Apage nugas!*

Su l'altra similitudine dell'idiota e del geometra, che hai da ridire?

Raz. — Che non ha miglior costrutto. Un idiota non può, è vero, negar le proposizioni e le dimostrazioni della matematica, ma non può crederle nè pure; poichè ignora affatto non solo il valore de' concetti, ma perfino il significato de' vocaboli. Ora di quello che non si conosce punto, non può portarsi giudizio alcuno che affermi o che neghi nulla (2).

Catt. — Se tu prendi il termine *idiota* dal vocabolario medico, e lo usi nel senso di imbecille per congenita infermità di mente, scemo, scimunito, stupido... la tua objezione potrebbe correre. Ma se noi parliamo dell'idiota secondo il vocabolario commune, che lo interpreta per ignorante o inculto, non letterato, non instruito, come dicesi in generale dei popolani, contadini, operaj...; la tua objezione non regge più. Costoro non solo non possono negare, ma possono fermamente credere, e credono in effetto molti teoremi di geometria elementare, di cui è bensì vero che ignorano la dimostrazione, ma è falso che ignorino anche nei casi ordinarj « il valore dei concetti ed il significato dei vocaboli ». I fabri, i muratori, i falegnami, i lavoranti nelle officine mecaniche, nei cantieri navali... usano

(1) Ibid. (2) Pag. 98.

Digitized by Google

ed intendono communemente i vocaboli di linea, angolo, triangolo, quadrilatero, circolo, centro, circonferenza, raggio, diametro, cono, disco, cilindro...; e capiscono ottimamente il significato di molti teoremi su le proprietà degli angoli, dei triangoli, dei circoli, e ne fanno praticamente applicazioni esatte ai loro lavori. Ma la loro certezza è produtta da ragioni estrinseche, dall'autorità di qualche maestro, capo, direttore, ch'essi tengono per periti in matematica, in mecanica, e per incapaci d'ingannarsi e d'ingannare; onde l'affermazione di quei teoremi è per essi una credenza, che basta all'uopo loro; laddove non è più credenza, ma scienza pe'l geometra, la cui certezza è produtta da ragioni intrinseche, ossia dalla dimostrazione della verità di quei teoremi. La condizione dell'idiota verso il geometra è dunque analoga a quella del cieco verso il veggente; e l'incredulità dell'uno sarebbe così irragionevole ed assurda come quella dell'altro.

Raz. — L'analogia però non tiene più nel caso della rivelazione di Dio all'uomo.

Catt. — No? e perchè mai?

Raz. — Perchè ivi si tratta di cose, le quali se non possono comprendersi in tutto, devono intendersi almeno in parte. Bisogna infatti almen persuadersi, che non repugnano ai principj della ragione. Dunque noi possiamo e dobbiamo giudicarne, affermandole se le riconosciamo vere, negandole se false (1).

Catt. — Ma tu confundi i termini del paragone. Le similitudini del cieco e del veggente, dell'idiota e del geometra miravano a mostrare, come sia in molti casi ragionevole il credere su la parola e l'autorità altrui, verità non comprese in sè stesse; e come allora sia assurda l'incredulità. Or applicando quelle similitudini alla nostra questione, gli è chiaro che nel cieco e nell'idiota è rappresentato il popolo cristiano, nel veggente e nel geometra il magistero ecclesiastico. E

(1) Pag. 98.

Digitized by Google

vuolsi intendere, che il popolo per la testimonianza o l'autorità della Chiesa crede così ragionevolmente le verità sovranaturali rivelate, come il cieco su la testimonianza del veggente, e l'idiota su l'autorità del geometra credono verità per loro incomprensibili. Quà invece la parte che spetta al popolo de' fedeli tu la salti o la trascuri, ed esponi soltanto la parte che tocca ai maestri della dottrina cristiana, ai teologi, agli apologisti, ai dottori e padri della Chiesa; poichè l'officio di persuadersi e persuadere, che i misteri della rivelazione non repugnano ai principj della ragione, appartiene ai secondi e non ai primi; appartiene alla Chiesa *docente,* e non alla *discente.* Questa crede ciò che quella insegna; ed è certa delle verità che crede, non direttamente per essersi da sè persuasa, dopo un esame critico, che le verità insegnatele « non repugnano ai principj della ragione », ma indirettamente, per essersi persuasa che quelle verità sono dalla Chiesa insegnate in virtù d'una rivelazione divina; sono dunque « parola di Dio »; ed è perciò impossibile che sieno irrazionali. Non è egli un solo e stesso Dio l'autore della ragione e della rivelazione? E non è Dio la verità, la veracità assoluta? Dunque ogni dubio, ogni timore o sospetto di reale contradizione fra i principj razionali ed i misteri rivelati è la più assurda di tutte le assurdità imaginabili.

La conclusione poi del tuo discorso esce fuori della questione. Un esame della razionalità dei misteri cristiani, che suppone in chi lo fa la disposizione ad affermarli se riconosciuti veri, e negarli se falsi, riguarda soltanto esaminatori, che non hanno ancora o non hanno più la fede cristiana. Non può dunque convenire a nessuno, che qual maestro o quale discepolo facia parte della Chiesa di Cristo (1).

Dei due argumenti che ti rimanevano a confutare, abbiamo discusso il primo. E l'altro?

(1) V. Ult. Crit. I, c. II, § 3, n. 90.

Digitized by Google

679. *Raz.* — Ecco il secondo: — Le cose rivelate formano una classe distinta e speciale di cognizioni, le quali non possono misurarsi alla stregua commune. Perocchè in rispetto alle cose che si offrono alla nostra mente, possono darsi tre casi: o le sono conformi alla ragione, e si devono affermare; o le sono contrarie, e devono negarsi; o non sono nè conformi, nè contrarie, ma superiori alla ragione, inquanto ch'essa non arriva a comprendere la loro intrinseca verità, e nè pur l'intrinseca loro repugnanza; e queste per sè non possono negarsi nè affermarsi, ma devono credersi qualora Dio le riveli (1). —

Catt. — L'ultima specie non è a sufficienza determinata. Essa comprende propriamente, come s'è veduto, le cose, di cui o per esperienza nostra o per testimonianza altrui ci è nota l'esistenza, la realtà di fatto, ma ignota la causa, la ragione, la legge, ossia l'essenza. Sono le cose communemente dette misteri, o naturali o rivelati: materia di fede e non di scienza. Così rettificata, la classificazione parmi irreprensibile.

Raz. — È una distinzione teologica, la quale ha il solito valore di tutte le altre, cioè nulla (2).

Catt. — Cioè, nulla per chi non le capisce o non le vuol capire; ma in sè e per sè stesse hanno un valore ben più reale e sustanziale che tutte le distinzioni fabricate dal razionalismo. Prosegui.

Raz. — Quelle cose non conformi nè contrarie, ma semplicemente superiori alla ragione, si considerano o prima o dopo che Dio le riveli. Se prima, esse non possono dirsi oggetto di cognizione in alcun modo; per noi sono assolutamente nulla (3).

Catt. — E per noi pure, giacchè per definizione son cose, di cui non conosciamo l'esistenza se non per via della rivelazione.

Raz. — Se dopo, esse cadono sotto il criterio della ragione, la quale o le riconosce vere, e deve affermarle;

(1) Pag. 98. (2) Ibid. (3) Ibid.

Digitized by Google

o false, e deve negarle; o nè vere nè false, e deve eliminarle dal campo della cognizione, poichè in riguardo a noi sono sempre nulla (1).

Catt. — Ma questa classificazione è erronea, poichè la disgiunzione de' suoi membri è difettosa. Per cose riconosciute vere o false, tu intendi cose, di cui si conosce l'intrinseca verità o falsità, cioè se ne conosce chiaramente e distintamente la natura o l'essenza, se ne ha cognizione scientifica. Quindi nella tua classificazione tutto il campo del conoscibile si divide in due parti generali:

a) Cose che si conoscono con certezza ed evidenza scientifica;

b) Cose di cui non si ha nessuna cognizione.

E la parte prima si suddivide in due sezioni speciali, secondo che la cognizione scientifica delle cose è positiva o negativa, cioè si ha la certezza ed evidenza objettiva:

1) della loro verità,

2) o della loro falsità.

Ora sustituendo alla prima parte generale le due parti speciali, la tua classificazione delle cose conoscibili è trimembre:

a) Cose scientificamente riconosciute vere;

b) Cose scientificamente riconosciute false;

c) Cose assolutamente sconosciute.

Ma questo terzo membro rende assurda la tua classificazione. Le cose assolutamente sconosciute (che « in riguardo a noi son nulla »), sono quelle che tu chiamavi nè vere nè false, nè conformi nè contrarie alla ragione. Ora d'una cosa di cui non s'abbia nessuna nozione, nessuna idea, è impossibile qualsiasi giudizio anche negativo, impossibile tanto il giudicare che non è vera, quanto che non è falsa: dunque...

Raz. — Non dovresti però dimenticare, che la terza classe delle cose conoscibili non l'ho stabilita io, ma

(1) Ibid.

Digitized by Google

l'ho tolta di peso dai teologi, dagli apologisti; e me ne valgo soltanto contro di loro.

Catt. — Sì, ma falsandone il significato. Essi non contrapongono alle cose scientificamente note, cose assolutamente ignote, ossia alla cognizione scientifica l'ignoranza assoluta; ma alle cose, di cui si conosce con certezza ed evidenza scientifica, cioè diretta, intrinseca, oggettiva, la verità o la falsità, contrapongono le cose, di cui si ha soltanto una cognizione estrinseca, indiretta, storica; cioè una cognizione che non è scienza, ma credenza; che ci manifesta l'esistenza, la realtà delle cose, ma non la natura o l'essenza; che risponde alla questione *an sit,* ma non all'altra *quid sit* o *quomodo sit.* Pertanto nella loro classificazione sono enumerate:

a) Cose dimostrate scientificamente vere; — conformi alla ragione scientifica;

b) Cose dimostrate scientificamente false; — contrarie alla ragione scientifica;

c) Cose non dimostrabili scientificamente nè vere nè false, nè conformi nè contrarie alla ragione scientifica, la quale non è giunta ancora o non giungerà mai a comprenderle; cioè cose che sono finora o saranno sempre ad essa superiori, poichè mentre ne riconosce con certezza empirica o storica la realtà, l'esistenza di fatto, ne ignora la spiegazione teoretica, non può determinarne l'essenza.

Questo terzo membro ha dunque nella nostra classificazione un significato ben diverso da quello che ha nella tua. Non cade nell'assurdità di riporre fra le specie del conoscibile ciò che è assolutamente inconoscibile; ma sotto il concetto generico della cognizione distingue, in primo luogo, la scienza, cognizione umanamente perfetta, certezza della realtà dell'oggetto, ed evidenza (intuitiva o dimostrativa) della sua ragione. In secondo luogo, la credenza, cognizione imperfetta, certezza soltanto del fatto, e non evidenza, ma ignoranza della sua teoria. Questa specie di cognizione

Digitized by Google

comprende la notizia d'una quantità innumerevole di fatti e naturali e storici, che formano la principale ricchezza della mente umana. E fra essi sono pure i misteri naturali e rivelati, di cui si tratta nella nostra polemica. E la classificazione si ferma qui, perchè fra noi si disputa di cognizione *certa,* che importa il pieno assenso della mente. Ma parlando in generale, v'è ancor da aggiungere un'altra specie di cognizione vie più imperfetta, e pur frequentissima, communissima nella pratica della vita: la cognizione probabile, fondata su motivi insufficienti a determinare la mente ad un assenso totale, assoluto *(sine formidine oppositi)*, ma sufficienti ad un assenso parziale, relativo *(cum formidine oppositi)*. E però la divisione esatta della conoscenza o del conoscibile sarebbe ancor tricotomica, ma riducendo in un membro solo la scienza, ed aggiungendo per terzo la probabilità; onde si avrebbe:

a) Cose che sono oggetto di scienza;
b) Cose che sono oggetto di credenza;
c) Cose che sono oggetto di probabilità.

Apparisce quindi vie più enorme l'assurdità della tua argumentazione. Essa chiude la mente umana in quest'alternativa: o scienza perfetta, o ignoranza assoluta. E così la spoglia, non solo di tutte le credenze d'ogni specie, ma ancora di tutte le probabilità d'ogni grado: spogliazione che, ove mai s'effettuasse, sarebbe la morte mentale e morale non solo della massima parte degli uomini, che non possono vivere di scienza, perchè non ne hanno e non possono averne; ma di tutti li stessi scienziati, perchè nella massima parte della loro vita devono pure, come tutti i poveri mortali, vivere di credenze e di probabilità. E se qualcuno s'abbandonasse alla manía di voler mettere in pratica la tua teorica « eliminando dal campo della cognizione » tutto ciò, che non è scientificamente dimostrato, si condannerebbe ad un' inerzia teoretica e pratica, che in pochi dì riuscirebbe ad un suicidio. Ecco dove conduce il razionalismo, con la sua bella scoperta,

Digitized by Google

che tutto il conoscibile è conforme o contrario, e nulla superiore alla ragione scientifica.

680. *Raz.* — Alle corte, queste cose superiori alla ragione o sovrintelligibili dovrebbero essere o principj o fatti (1).

Catt. — Dilemma fallace: « Principj sovrintelligibili » è locuzione contradittoria; perchè i principj sono verità prime, di un'evidenza così immediata, intuitiva, che sogliono dirsi congenite, connaturate alla mente umana. Quindi i principj non solamente sono intelligibili per sè stessi e per eccellenza, ma sono anzi la condizione, la ragione, la legge, il criterio dell'intelligibilità d'ogni altra cosa; talchè se fossero sovrintelligibili i principj, non potrebb'esserci più in tutta la sfera della conoscibilità nulla d'intelligibile. Bisogna pertanto al tuo dilemma scornuto: o principj o fatti, sustituirne un altro, che almanco *pro forma* possa stare. E poichè il secondo termine è *fatti,* e vuol dire verità o nozioni d'ordine empirico, sperimentale, *a posteriori,* il primo dovrà essere nozioni o verità d'ordine ideale, speculativo, *a priori,* o simili.

Raz. — Sia pure: la mia argumentazione corre egualmente. Perocchè,

a) Se principj, ossia nozioni ideali, *a priori,* per la ragione son nulla. Una verità anche d'ordine speculativo è pur sempre un certo rapporto di convenienza o repugnanza fra un suggetto ed un attributo (2).

Catt. — Concedo.

Raz. — Adunque senza una qualche cognizione di questo rapporto non è per noi possibile l'affermazione di nessuna verità (3).

Catt. — Distinguo: « Senza una qualche cognizione », concedo; senza una cognizione scientifica, nego.

Raz. — E con una cognizione qualsiasi, non è più possibile che un'affermazione della convenienza o re-

(1) Pag. 99. (2) Ibid. (3) Ibid.

Digitized by Google

pugnanza de' due termini, ossia della conformità od opposizione alle leggi della ragione. E quindi assurdità d'ogni altra via di mezzo, che non fosse nè secondo, nè contro, ma sopra la ragione (1).

Catt. — Torno a distinguere: Una affermazione determinata da qualsiasi ragione sufficiente, concedo; determinata da una ragione scientifica, nego. Tu confundi sempre (se in buona o mala fede, non ispetta a me di decidere) le due specie di cognizione o affermazione, che sono fra loro diversissime. Certamente non può darsi cognizione di veruna sorte senza l'affermazione di una convenienza o repugnanza fra un suggetto ed un predicato; ma quest'affermazione non è sempre determinata da ragioni d'una sola specie e dello stesso valore. Talvolta le ragioni sono intrinseche, fondate nella natura stessa dell'oggetto; tal altra invece sono estrinseche, fondate nell'autorità dei testimonj. Ora sono ragioni che non solo provano la realtà dell'oggetto, ma ne spiegano e dimostrano anche la natura, l'essenza; ed ora invece sono ragioni per cui sapiamo che l'oggetto esiste, ma ignoriamo che cosa veramente e propriamente sia. La cognizione che ci forniscono le prime, è scienza; le seconde, credenza. Nella prima cognizione fra l'essere conforme o contrario alle leggi della ragione, ossia all'essenza dell'oggetto, non c'è via di mezzo; ma nella seconda c'è sempre e necessariamente, poichè dell'essenza ignota non può la ragione giudicare che sia nè secondo, nè contro le sue leggi. Ma siccome essa dee confessare che non arriva a comprenderlo, ben può, anzi dee riconoscere, che è fuori e sopra della sua sfera. È dunque la ragione stessa che fra il vero ed il falso scientificamente dimostrato, dichiara, non già assurda, ma reale realissima la via di mezzo del sovrintelligibile, del sovranaturale, del mistero.

Sarà egli più valido l'altro membro del dilemma? Vediamo.

(1) Ibid.

Digitized by Google

Raz. — **b**) Se fatti, come sono generalmente i pretesi misteri teologali, peggio ancora.

Catt. — Per te, sì; ma per noi, meglio che mai.

Raz. — Un fatto per noi tutti non esiste se non come fenomeno sensibile, di cui non possiamo venire informati fuorchè mediante l'osservazione e l'esperienza (1).

Catt. — Intendi parlare di osservazione ed esperienza nostra propria? ed allora il cánone è vero inquanto ai fatti presenti e prossimi a noi, sì che potremmo e dovremmo esserne spettatori e testimonj noi stessi. Ma è falso inquanto ai fatti passati e remoti da noi, che non possono cadere sotto veruna osservazione ed esperienza nostra personale. Di essi però noi « possiamo venir informati mediante l'osservazione e l'esperienza » altrui, cioè dalle testimonianze di coloro, che li han veduti ed osservati, e che non possono essere sospetti nè d'ingannarsi, nè d'ingannare. Se il tuo cánone s'avesse mai da prendere come suona, ne' suoi termini generali ed assoluti, sai che cosa vorrebbe dire? Che per ciascun uomo non esiste se non ciò ch'egli ha potuto vedere co' suoi occhi e toccare con le sue mani: tutto il resto è nulla. Ora se un disgraziato volesse mai teoricamente e praticamente osservare questa tua regola, tu stesso saresti il primo a dichiararlo senz'altro un demente. E qui tu me l'opponi in nome della logica più rigorosa e della scienza più esatta?...

681. *Raz.* — Ricusi adunque di concedermi, che un fatto, il quale non possa cadere sotto veruna specie d'esperienza e d'osservazione, nell'ordine della realtà è nulla? (2).

Catt. — Ma questa proposizione è ben diversa dall'altra. Quella diceva in concreto: — Non esiste per noi, se non ciò che abbiamo veduto e toccato noi stessi. — E questa dice in astratto: — Un fatto sensibile che non sia sensibile, è nulla. — La prima è falsa, e la

(1) Ibid. (2) Pag. 99.

Digitized by Google

nego; ma la seconda è vera, e la concedo. Non veggo però qual vantaggio tu ne possa ritrarre.

Raz. — Ne traggo un ultimo argumento contro la possibilità della rivelazione. È questa, secondo la vostra tesi, un fatto storico, cioè esterno, sensibile. Ora come un fatto storico è reale o no, inquanto è o non è sensibile, ossia può o non può esser oggetto di percezione esterna, di osservazione ed esperienza; così esso è o non è possibile, secondochè è consentaneo o contrario alle leggi della natura. Pertanto non sarebbe più un fatto nè reale nè possibile, ma un mero nulla, se non ci presentasse nè conformità, nè contrarietà alle leggi naturali dell'universo; sarebbe sempre una cosa per noi senza nome, senza idea, senza veruna sorte di relazione al nostro pensiero (1).

Catt. — Nell'ordine dei fatti naturali, sta bene; ma la rivelazione è un fatto sovranaturale; e quindi non suggetto a quel tuo criterio. Qui poi tu confundi due cose assai diverse: l'ordine della natura e l'ordine della ragione; confundi la possibilità della rivelazione come fatto sopranaturale, con la possibilità della rivelazione come dottrina sovrintelligibile. Della prima abbiamo trattato nell'esaminare le due prime tesi: possibilità della rivelazione da parte di Dio e da parte dell'uomo; dell'altra discorriamo ora sotto la terza tesi: possibilità della rivelazione da parte delle cose rivelate. Ed in questa, non in quelle, ha propriamente luogo l'essere *superiore*, qual via di mezzo fra l'essere *conforme* e l'essere *contrario*. So bene che generalmente parlando, sotto il nome di sovranaturale si comprende anche il sovrintelligibile; ma nelle questioni speciali conviene distinguere l'uno dall'altro. Il sovranaturale è un fatto, che eccede le forze della natura sensibile; il sovrintelligibile è una verità, che eccede le forze della ragione umana. Il primo è un miracolo, il secondo un mistero. Il miracolo pertanto riguarda l'ordine di natura, il mistero l'ordine di ragione.

(1) Ibid.

Digitized by Google

Ora l'ordine naturale è contingente e temporaneo, come l'esistenza della stessa natura; e la sua costituzione dipende dalla libera volontà di Dio, come la creazione del mondo. Non v'ha dunque nessuna intrinseca repugnanza ad ammettere, che un fatto sovranaturale sia una derogazione, un'opposizione all'ordine di natura; poichè le leggi di quest'ordine hanno soltanto una necessità fisica, cioè ipotetica, relativa; onde non escludono la possibilità di fatti non solo ad esse superiori, ma contrarj. La risurrezione di un morto quatriduano è un fatto, che non solamente sovrasta, ma contradice alle leggi della biologia. All'opposto, l'ordine razionale è necessario ed eterno come la sapienza divina; non è liberamente determinato dalla divina volontà, ma suo principio prossimo immediato è lo stesso intelletto, e suo principio mediato e remoto l'essenza stessa di Dio. Vi è dunque repugnanza intrinseca ad ammettere un'opposizione o una derogazione qualsiasi all'ordine di ragione; perchè i principj di quest'ordine hanno una necessità metafisica, cioè assoluta, e però escludono ogni possibilità del contrario. Tutto ciò che ad essi repugna, è impossibile, è assurdo.

Di qui una conseguenza importante, che chiarisce vie meglio la differenza specifica tra i miracoli ed i misteri: Dio adunque può fare un miracolo, che sia contro le leggi della natura, perchè queste leggi sono determinazioni libere della sua volontà; ma non può rivelare un mistero, che sia contro i principj della ragione, perchè questi principj sono idee necessarie della sua mente che, s'immedesimano con li attributi della sua essenza.

E quanto è evidente l'impossibilità, che Dio riveli cose *contrarie* ai principj della ragion naturale, poichè questa ragione è opera sua, e questi principj sono una partecipazione dell'intelletto suo; tanto è evidente la possibilità, ch'ei riveli cose *superiori* alle forze della ragione umana, poichè questa ragione è limitata, e la sfera di quei principj, di quell'intelletto è infinita; onde

Digitized by Google

possiamo averne una cognizione parziale, relativa, ma non mai una comprensione totale, assoluta. E quindi possiamo e dobbiamo ammettere, che fuori e sopra delle cose a noi naturalmente note o conoscibili, v'ha un campo infinito di cose a noi ignote e inconoscibili naturalmente, che ci possono venir da Dio stesso rivelate. E rivelate che sieno, noi potremo bensì provarne la razionalità negativamente, mostrando che non contradicono ai principj della ragione; ma non già positivamente, dimostrando che sono determinazioni o esplicazioni naturali di quei principj. Non sono oggetto di scienza, perchè non se ne può dimostrare nè l'intrinseca verità, nè l'intrinseca repugnanza; ma sono oggetto di fede certissima e ragionevolissima, perchè sono parola di Dio.

Dunque « le cose superiori alla ragione, ma non consentanee (nel senso già definito), nè repugnanti », non sono « una chimera dei teologi, una scappatoja per salvare dall'assurdo i loro favolosi misteri (1) »; sono invece la somma realtà, la razionalità perfetta; poichè come la realtà della natura contingente non ha in sè il principio primo dell'essere suo, ma non può esistere se non inquanto è produtta da un Ente necessario, cioè da una causa sovranaturale; così la razionalità della mente finita non ha in sè il primo principio della sua costituzione, ma non può operare se non in virtù delle leggi, che ha ricevute da una mente infinita, cioè da una causa sovrintelligibile. In altri termini, come senza un Ente sovranaturale non potrebb'esistere la natura sensibile, così senza un Ente sovrarazionale non potrebb'esistere la ragione umana. È lo stesso procedimento dialettico, che abbiamo riscontrato nella dimostrazione dell'esistenza di Dio. Tutte quante le categorie del relativo hanno per condizione essenziale un essere sovrarelativo (assoluto); talchè nulla di relativo sarebbe possibile, se non esi-

(1) Pag. 99.

Digitized by Google

stesse qualche cosa di superiore ad ogni relazione categorica (1). E così tutte le realtà della natura presuppongono di necessità assoluta un essere superiore ad ogni ordine naturale, e tutte le leggi dell'intelligenza un essere superiore ad ogni ordine intelligibile. Questo che sembra un paradosso, è dunque un corollario logicamente apodittico: il primo elemento costitutivo della natura è la sua dipendenza dal sovranaturale, come il primo elemento costitutivo della ragione è la sua dipendenza dal sovrintelligibile. Ed applicando il corollario alla prima tesi circa la rivelazione: dunque la possibilità della rivelazione divina, come fatto sovranaturale è immediatamente accertata dalla stessa esistenza della natura, e come oggetto sovrintelligibile dall'essenza medesima della ragione.

Veniamo, se vuoi, alla seconda.

(1) V. Ult. Crit., I, c. VII, n. 173.

Digitized by Google

CAPO UNDICESIMO

NECESSITÀ DELLA RIVELAZIONE.

682. *Raz.* — La seconda tesi, che li apologisti prendono a sostenere circa la rivelazione, è la sua necessità. Questa però non riguarda più le dottrine di un ordine superiore alla ragione, cioè i misteri, i quali suppongono già fatta la rivelazione; ma concerne propriamente i principj della stessa religione naturale e della legge morale, che sono per sè intelligibili. Ora li argumenti, con cui cercano di provare la necessità d'una rivelazione per la conoscenza e l'osservanza di questi principj, sono i seguenti (1)....

Catt. — Prima di esporli conviene premettere un' altra avvertenza, che tu non dovevi dimenticare. Ed è che qui si tratta di necessità, non assoluta e metafisica, bensì relativa e morale; poichè la questione, come tu stesso hai già notato, riguarda « verità per sè intelligibili », cioè verità, che non eccedono essenzialmente le forze naturali della ragione umana; sì che *in teoria* non è impossibile, ch'essa giunga da per sè a conoscerle (e perciò non è *assolutamente* necessaria una divina rivelazione); ma pur verità, di cui *in pratica* la ragione umana, con le sole sue forze na-

(1) Pag. 100.

Digitized by Google

turali, non arriva generalmente ad acquistare una nozione certa, chiara, e distinta, una nozione sufficiente al buon governo della vita individuale e sociale (e perciò è *relativamente* necessaria una rivelazione divina).

Ripiglia la tua esposizione.

Raz. — Argumento 1.°: — Egli è un fatto publico, universale, costante, che per molti secoli niun popolo, barbaro o civile, finchè stette privo della divina rivelazione, non seppe rendere a Dio un culto degno di lui, nè evitare turpissimi errori contro della sana morale. Fa dunque mestieri di un altro mezzo superiore alla ragione per informare li uomini alla vera pietà ed ai buoni costumi. Ma questo mezzo non può essere altro che divino e sovranaturale; dunque una rivelazione sovranaturale e divina è necessaria (1).

Catt. — L'argumento mi pare concludente.

Raz. — È una sconciatura. Acciocchè dal fatto degli errori dell'uomo possa cavarsi per conseguenza legitima la necessità di una rivelazione divina, che lo ammaestri intorno alle verità religiose, convien supporre...

Catt. — Che mai?

Raz. — **a**) Che la cognizione certa, adequata, ed assoluta di queste verità sia possibile.

Catt. — Certa, concedo; adequata ed assoluta, nego. Cognizione adequata ed assoluta vuol dire cognizione perfetta, cioè infinita, cioè divina; onde per supporre che sia possibile all'uomo, bisognerebbe supporre possibile che l'uomo sia Dio.

Raz. — **b**) Che sia necessaria.

Catt. — Di necessità relativa e morale, sì; metafisica ed assoluta, no.

Raz. — **c**) Che non possa acquistarsi dall'uomo con le sue facultà naturali.

Catt. — Che sia impossibile teoricamente (per impossibilità intrinseca, essenziale), nego; poichè si tratta di verità per sè intelligibili o razionali: impossibile

(1) Ibid.

Digitized by Google

praticamente (per impossibilità estrinseca, accidentale), concedo; poichè ne fa testimonianza la storia.

Raz. — **d**) E che Dio possa e debba fare tutto quanto occorre all'uomo per la sua perfezione e felicità compiuta (1).

Catt. — Quest'ultima condizione è doppiamente assurda: in riguardo a Dio, perchè gli imporrebbe un *dovere* verso l'uomo; ed abbiamo veduto che il concetto di dovere è repugnante al concetto di Dio (2): in riguardo all'uomo, perchè lo supporrebbe capace di « perfezione e felicità compiuta » in questa vita; ed è una supposizione che non può farla seriamente fuorchè un mentecatto.

Raz. — ... Allora sì, il discorso filerebbe diritto.

Catt. — Cioè, sarebbe una matassa così ingarbugliata da non potersene tirar fuori nessun filo, nè per dritto nè per traverso.

Raz. — Li apologisti, in quella vece, saltano di sbalzo dall'antecedente ch'esprime un puro e semplice fatto, al conseguente ch'esprime un principio, senza curarsi punto di tutte queste proposizioni intermedie, che sole possono determinare il nesso o rapporto fra il principio ed il fatto (3).

Catt. — E fanno benissimo a non « curarsi punto di quelle proposizioni intermedie », le quali siccome ambigue o false o assurde, son troppo inette a determinare un nesso o rapporto qualsiasi. Nè perciò hai ragione di asserire, che li apologisti « saltano dall'antecedente al conseguente »; poichè invece determinano il nesso o rapporto dell'uno con l'altro a tutto rigore del raziocinio induttivo.

Raz. — No, non è un'induzione possibile. E con qual dialettica riuscirebber mai a provare, che si possa conoscere ciò che oltrepassa tutti i confini della cognizione? a provare che la cognizione dell'inconoscibile sia all'uomo necessaria? a provare (4)...

(1) Pag. 101. (2) V. c. VII, n. 628. (3) Pag. 101. (4) Ibid.

Digitized by Google

Catt. — Non uscire dal seminato: qui si tratta di inconoscibilità relativa e non assoluta, cioè di impossibilità morale e non metafisica.

Raz. — Che importa? L'argumento che se ne dovrebbe cavare, sarebbe sempre l'inverso del vostro: — La cognizione di tali e tali verità è all'uomo « moralmente » impossibile; dunque non gli è « moralmente » necessaria: — altrimenti si cadrebbe nella stoltezza di attribuirgli per necessaria una dote, ch'egli non può avere (1).

Catt. — Sarebbe stoltezza l'affermare necessaria una cosa che implica un'impossibilità assoluta, ma non già una cosa che involge soltanto un'impossibilità relativa. La prima sì, esclude ogni necessità, ma la seconda no. È moralmente impossibile, che l'uomo si educhi ed instruisca da sè stesso: ecco un fatto anche per te, credo, fuori d'ogni dubio. Argumentando a modo tuo se ne dovrebbe conchiudere: — Dunque non gli è moralmente necessaria l'educazione e l'instruzione: — laddove il genere umano con la sua logica naturale ne inferisce una conclusione tutta opposta: — Dunque egli ha bisogno d'esser educato ed instruito. —

Raz. — Stiamo al caso nostro. Se all'uomo era necessaria quella cognizione delle verità religiose e morali, e da per sè non poteva acquistarla; è chiaro che Dio gliela doveva dare fin da principio, e non permettere mai che la smarrisse. Ma dacchè li apologisti ammettono, che l'uomo per tanti secoli non ebbe conoscenza di quelle verità, cioè che Dio non volle rivelargliele; è pur manifesto, che dunque o non era necessaria all'uomo una tale rivelazione, o Dio non ha fatto il debito suo; e quindi la colpa di quelli errori tutta ricadrebbe su Dio, e non su l'uomo (2).

Catt. — Lascerò da banda l'indecenza del linguaggio, con cui tu parli di Dio e di suoi debiti e di sue colpe: pe'l razionalismo non v'ha più nulla di sacro. Ma

(1) Ibid. (2) Pag. 102.

Digitized by Google

quanto alla sustanza del tuo argumento, non è altro che un falso supposto. Tu mostri di credere, che li apologisti non riconoscano altra rivelazione fuorchè la cristiana, e quindi insegnino che per tutti i secoli precedenti il genere umano fosse privo d'ogni nozione de' principj religiosi e morali. Or bene, il loro insegnamento è tutt'altro. Essi ammettono una rivelazione primitiva, che Dio fece ai protoparenti della nostra specie tostochè li ebbe creati: rivelazione, di cui rende solenne testimonianza, in primo luogo, il libro della Genesi; il quale pur considerato semplicemente qual documento storico, gode di un'autorità non superata, nè superabile da nessun altro documento della storia antica: ed in secondo luogo, la tradizione universale de' popoli primitivi, le cui credenze quanto più si risale alle origini, tanto più si chiariscono attinte da una stessa fonte commune, da un ammaestramento divino. Dio adunque ben provide « fin da principio » al bisogno degli uomini, dando loro le cognizioni necessarie alla vita religiosa e morale.

Che poi egli « dovesse non permettere mai che le perdessero », è un'aggiunta arbitraria e temeraria, con cui rimetti in campo la questione già largamente discussa nel capo della « Providenza di Dio » circa la permissione del male (2). Ed io non ho voglia di ripeterla.

683. *Raz.* — Nè io ho mestieri di questa ripetizione per impugnare il vostro primo argumento. Dallo stato d'ignoranza e depravazione de' popoli antichi voi ne inferite senza più la necessità della rivelazione divina, come unico mezzo che potesse liberarli dagli errori e dai vizj in cui giacevano. Ma l'illazione è nulla, perchè ad uscire da quello stato v'era un altro mezzo, la perfettibilità naturale dell'uomo: mezzo che senza misteri nè miracoli basta a spiegare, come i popoli potessero arrivare un giorno a conoscere le verità

(1) V. c. VII.

Digitized by Google

che prima ignoravano, ed a praticare le virtù che prima non avevano (1).

Catt. — E basta davvero?

Raz. — Lo negano i tuoi apologisti; perchè, dicono, l'uomo è bensì perfettibile nelle scienze e nelle arti profane, ma non già nelle cose di religione e di morale. Vi s'oppongono le passioni, li interessi, li scandali, i pregiudizj; e ne fa fede la storia, che ci mostra i popoli tanto più puri di credenze e di costumi, quanto più prossimi alla loro origine; e tanto meno, quanto più avanzati in età (2).

Catt. — Che neghino all'uomo la perfettibilità religiosa e morale così universalmente ed assolutamente come tu dici, non è vero; nè tu verresti mai a capo di provare la tua falsa asserzione. Quel ch'essi negano, si è:

a) Che esista un nesso intrinseco e necessario fra il progresso mentale ed il progresso morale, quasichè all'aumento della cognizione debba corrispondere sempre il perfezionamento della moralità, ossia quasichè i due progressi fossero tra loro in ragione diretta, e non anzi troppo sovente in ragione inversa;

b) Che all'uomo mentalmente e moralmente depravato resti, e non in astratto ed in teoria, ma in concreto ed in pratica, non per eccezione a qualche particolare individuo, ma di regola generale e come facoltà ordinaria e commune, la possibilità di pervenire da sè con le sole forze native a correggere li errori del suo intelletto ed emendare i vizj della sua volontà;

c) E che lo stato dei popoli primitivi, detto modernamente lo *stato di natura,* fosse quell'abjezione mentale e morale, che si trova nell'infimo grado della barbarie e dell'idolatria, nel feticismo.

684. *Raz.* — Ma che? La storia di tutti i popoli è

(1) Pag. 101-102. (2) Pag. 102.

Digitized by Google

una smentita continua e solenne di queste favolose negazioni; poichè ci mostra, all'opposto, che risalendo da un'epoca di civiltà matura a quella di una civiltà nascente, e da questa alla rozzezza, e di mano in mano fino alla barbarie, si verifica costantemente la legge inversa di quella sognata dai teologanti. Le credenze appajono sempre tanto meno ragionevoli ed i costumi tanto meno umani, quanto più si retrocede nella vita dei popoli antichi, e s'avvicina alla loro origine. Negare questa legge dell'umanità sarebbe negare o che una legge universale di sviluppo, di progresso, di perfezionamento informi tutta la vita della natura; o che a questa natura, a questa vita appartenga l'umanità: due negazioni, di cui mal potrebbe dirsi quale sia più stolta e stravagante (1).

Catt. — Non delle nostre negazioni, ma delle vostre asserzioni è veramente difficile a dire, se sia maggiore la stoltezza o la stravaganza. Distinguiamo la parte storica dalla dottrinale.

I. La dottrina concerne quella famosa « legge universale di progresso in tutta la vita della natura e dell'umanità », ch'era il principale articolo del credo sansimoniano e positivista, mazziniano e rivoluzionario, ecc. Or bene, cotesta legge per rispetto alla « vita della natura » non esiste. La vita vegetale ed animale è oggi tal quale ne' secoli passati, fino ai più remoti di cui s'abbia qualche notizia. Salvo alcune che s'andarono estinguendo, le innumerevoli specie di piante ed animali nascono, crescono, generano, muojono sempre allo stesso modo, in virtù delle stesse leggi naturali, da cui fu determinata ed ordinata in origine la loro vita. D'una « legge di progresso, di perfezionamento » nè universale, nè particolare, nessun indizio, nessun vestigio. Se qualche modificazione, qualche miglioramento si potè e si può in alcune effettuare, è tutto opera della scienza, dell'arte, dell'industria umana.

(1) Pag. 102-103.

Digitized by Google

Per rispetto poi alla vita dell'umanità, la sola capace di progresso nel vero e proprio senso d'un perfezionamento di generazione in generazione, o d'epoca in epoca, la famosa legge come viene da voi intesa e predicata è ancora una favola assurda. O non siete voi stessi che ragguagliate « la vita dell'umanità » alla « vita della natura »? Ebbene, — **a**) Nella vita della natura non v'ha nessuna legge di progresso vegetale ed animale; dunque nè anche di progresso umano; — **b**) La vita vegetale ed animale è predeterminata da leggi naturali in ogni suo momento e movimento, in ogni sua funzione ed azione; dunque anche la vita umana; cioè, dunque la vita dell'uomo non differisce essenzialmente da quella del bruto e della pianta; e per conseguente la vostra « legge universale di progresso » è la negazione formale dell'umanità, perchè spoglia la vita umana d'ogni differenza specifica dalla vita animale e vegetale. Che bell'*umanesimo* è il vostro! e che bravi *umanitarj* siete voi! Voi che per *emancipare* l'uomo da Dio, riuscite puramente e semplicemente a *disumanarlo,* a fare del regno umano un'appendice della zoologia! E siete voi, che avete bandita una guerra a morte contro la filosofia cristiana, per salvare la dignità dell'uomo e tutelare i diritti del cittadino!

Se non che, a dispetto vostro, la filosofia cristiana è la sola che possa ragionevolmente parlare di progresso e perfezionamento umano; perchè è la sola che valga a salvare e tutelare la vita specificamente propria dell'uomo, la vita che è la sua differenza essenziale dalla natura vegetale ed animale, la vita che ha il privilegio di un ordine morale e religioso. Qui, soltanto qui è un regno propriamente umano, il regno d'una volontà razionale, ma libera; e quindi il regno ove si discerne il bene dal male, il merito dalla colpa, la virtù dal vizio, il perfezionamento dalla depravazione. Qui pertanto ha pur luogo il progresso come avanzamento nel bene, ma insieme il regresso come

Digitized by Google

decadimento nel male; poichè intanto l'uomo è capace dell'uno, inquanto è anche capace dell'altro. E però la filosofia cristiana è la sola che possa riconoscere una legge di progresso nell'umanità, perchè non la riguarda come legge fisica e fisiologica, ma come legge morale e religiosa; ossia non come una legge naturale che determina *ad unum,* che necessita a fare una cosa escludendo la facoltà di non farla, nè di farla altrimenti, ma come legge imperativa, che comanda, che obliga di obedire, ma per obligazione morale e non già per determinazione fisica; onde non esclude, ma include la facoltà di non obedire. Insomma il progresso è un dovere e per l'individuo e per la società; è il dovere che ha l'uomo di perfezionare sè stesso, e di contribuire quanto più e meglio possa al perfezionamento de' suoi simili. Non può darsi adunque nè concepirsi una legge di progresso se non come legge di un dovere, e quindi legge di atti liberi d'un suggetto spirituale, che moralmente deve osservarla, ma fisicamente può trasgredirla. Dunque la vostra « legge universale di progresso nella vita della natura e dell'umanità » è la negazione diretta e formale del progresso umano; perchè pareggiando la vita dell'uomo a quella d'ogni organismo vivente su la terra, gli nega tutto ciò che costituisce l'essenza specifica d'una vita morale, d'una vita religiosa, d'una vita propriamente umana. Sotto quella legge l'uomo non sarebbe più capace di progresso, perchè non sarebbe più uomo.

II. La storia poi fa degnamente riscontro alla dottrina. Una sola circostanza di tempo potrebbe forse attenuare la gravità dell'error tuo: ed è la data del tuo scritto. Fino a mezzo il nostro secolo erano scarse, oscure, incerte le notizie dell'êra precedente alla civiltà classica grecolatina; e le storie che ne parlavano, erano romanzi per lo più calcati su lo stampo del materialismo francese o del razionalismo tedesco, e non d'altro studiosi e solleciti che di contradire alla

Digitized by Google

Bibbia e vituperare la Chiesa. Ma d'allora in poi una gran copia di monumenti e documenti, anteriori di molti secoli ai libri mosaici, venne tratta alla luce in Egitto, in Assiria, in Palestina, nell'Asia Minore, con notizie autentiche de' più antichi popoli, di cui serbi ricordo la storia. Or coteste notizie sono in sustanza una piena conferma del racconto mosaico, ed una solenne smentita della vostra legge storica dell'umanità. Confermano, come già ebbi altrove ad ammonirti (1), che « quanto più si retrocede nella vita dei popoli antichi e s'avvicina alla loro origine », tanto più viva è la rimembranza d'una rivelazione primitiva, e l'influenza d'una tradizione di credenze religiose e morali più pure, più lontane dalle superstizioni teoricamente e praticamente così abominevoli dell'idolatria. Quello stato che suole oggi denotarsi co'l nome di feticismo, stato dell'uomo selvaggio, canibale, più bruto che uomo, non è il primo, ma l'ultimo nella scala dell'essere umano; non è l'infanzia, ma la decrepitezza, l'agonia di quell'infima e miserrima porzione del genere umano. Così la scoperta di più antiche memorie dell'umanità arrecò pure una conferma storica alla confutazione dottrinale della pretesa vostra « legge di progresso, di perfezionamento universale ».

685. *Raz.* — Ebbene, dacchè torni a malmenare questa legge, dimmi come e perchè mai volete ammettere, non che tanta diversità, ma tanto contrasto fra i portati della scienza e dell'arte, e le cose di morale e di religione? Ammettere negli uni, e non nelle altre, qualche perfettibilità o progresso? Non sono tutte egualmente funzioni del pensiero e del cuore umano? E l'educazione non provede egualmente ad agevolare e assicurare lo svolgimento armonico di tutte? E le passioni non sono anch'esse un elemento

(1) V. Ult. Crit., II, c. II, n. 428.

Digitized by Google

della natura umana? E la legge progressiva dell'incivilimento non consiste appunto nel correggerle via via ed infrenarle e mansuefarle ed ingentilirle, subordinandole sempre più all'impero della coscienza e della ragione? Ed il crescere di questo impero non è lo scemare degli scandali e dei pregiudizj (1)?

Catt. — Quante interrogazioni senza risposta! quasichè la risposta fosse così evidente da potersi e doversi lasciar sottintesa! Nè io intendo di rispondere partitamente a ciascuna; chè andremmo troppo per le lunghe. Mi basterà toccar brevemente le questioni principali.

E principalissima è la prima, il « contrasto fra i portati della scienza e dell'arte, e le cose di morale e di religione ». Tu ne chiedi l'origine senza cercarne la realtà: errore di metodo. Nelle questioni di fatto, ciò che importa anzitutto e sopratutto di accertare si è, se il fatto esista, o no: l'origine, le cause, le ragioni, le leggi verranno dopo. Or bene, quel « contrasto » è un fatto, di cui l'esperienza e la storia rendono testimonianza in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Così per li individui come per le società avviene troppo spesso, che l'aumento di cultura e di sapere è depravazione di cuore e di vita. Su la realtà di questo fatto non può cader dubio d'alcuna sorte; e però sono sofistiche le tue interrogazioni, che mirano ad escluderlo *a priori,* insinuando che il progresso intellettuale non può andar separato dal progresso morale, perchè:

a) L'uno e l'altro sono funzioni del pensiero e del volere umano. — E che per ciò? Forsechè tutte le funzioni umane stanno essenzialmente in ragione diretta fra loro? sì che non possa mai l'una avere sorte diversa dalle altre? Io non so se questo caso dovrebbe dirsi fortuna o sventura per coloro a cui toccasse; ma certamente la condizione ordinaria e generale dell'uomo è tutt'altra. E la prevalenza di

(1) Pag. 103.

Digitized by Google

certe funzioni a scapito di altre; un grande e precoce sviluppo in alcune, piccolo e tardo in altre; le une crescere co'l tempo e prosperare e perfezionarsi, le altre scemare e infiacchire e depravarsi. Tal è la sorte commune degli uomini; ed ognuno ne ha in sè e fuori di sè, nei congiunti, negli amici, ne' concittadini prove e testimonianze continue, irrefragabili.

b) L'educazione provede ad agevolare ed assicurare lo svolgimento armonico di tutte le funzioni umane. — Così dovrebb'essere, ma generalmente così non è. In primo luogo, perchè nè l'educazione privata, nè tanto meno la publica, fa praticamente in ogni sua parte ciò che teoricamente prescrive la pedagogica. Ed in secondo luogo, perchè l'efficacia dell'educazione ha i suoi limiti, e non può sempre, anzi può assai di rado attuare pienamente negli educandi il suo ideale (1).

c) Le passioni sono anch'esse un elemento della natura umana. — Senza dubio; ma ve n'ha di buone e di cattive, ossia di quelle che inclinano al bene, e di quelle che al male. E come le une servono e contribuiscono ad elevare l'uomo, così le altre a degradarlo.

d) La legge progressiva dell'incivilimento consiste appunto nel correggere via via le passioni ed infrenarle, subordinandole sempre più all'impero della coscienza e della ragione. — Ma se questa legge esistesse, ne seguirebbero necessariamente due effetti. Primo, che l'incivilimento dovrebb'essere costante ed universale; vale a dire che ogni individuo, ogni popolo, dovrebbe avere uno sviluppo mentale e morale così regolarmente e progressivamente uniforme, come lo sviluppo organico e fisiologico d'ogni pianta e di ogni animale. Secondo, che tutte le passioni dovrebbero ormai essere « subordinate all'impero della coscienza e della ragione », cioè non potrebbero più

(1) V. Ult. Crit., I, c. VII, n. 205.

Digitized by Google

darsi al mondo passioni sregolate, perverse, ribelli ai dettami della logica e della morale. Or a chiunque vive in questo mondo basta aprir li occhi e li orecchi per vedere e sapere, che la realtà delle cose è una perpetua smentita di quella vostra legge. I fatti che avvengono son tutto l'opposto degli effetti, che sotto di essa dovrebbero avvenire: dunque non è cotesta una legge di natura, ma un'allucinazione della vostra fantasia, dominata e travolta dallo spirito, dalla passione di sistema e di setta, ond'è infettato il vostro razionalismo.

686. *Raz.* — E tuttavia l'ammettere progresso in qualche cosa, e negarlo in altre, non è conforme all'esigenza della natura umana; la quale siccome quella d'ogni altra specie, è una e indivisibile. E se è lecito distinguere co'l pensiero i suoi attributi ed i suoi atti l'uno dall'altro, non è permesso nella realtà di separarli (1).

Catt. — La natura umana certamente è una e indivisibile; ma la sua unità non è semplice, bensì complessa; e come fisiologicamente è composta di più organi e membra, così psicologicamente di più facoltà e funzioni. Ora l'unità della vita fisiologica non esclude punto la diversità di condizione e di sviluppo de' varj organi; anzi quanto è raro il caso di chi li abbia tutti allo stesso grado di perfezione o imperfezione, tanto è frequente e commune il caso contrario: sanità, attività, acutezza, robustezza in certi organi, ed infermità, ottusità, inerzia, debolezza in certi altri. E similmente, l'unità della vita psicologica non impedisce punto le differenze ed i contrasti nello stato delle varie facoltà; anzi come fanno eccezione coloro che le hanno tutte egualmente perfette o imperfette, così è ordinaria e generale la condizione opposta: qualche senso fino e delicato, ed altri ruvidi e grossi; imagi-

(1) Pag. 103.

Digitized by Google

nazione vivace e memoria scarsa, mente elevata e cuore abjetto, audacia speculativa e timidezza pratica, ecc. Nè queste differenze psicologiche importano una divisione reale dell'anima in parti separate, o una reale separazione di certe facoltà da certe altre: importano soltanto una pluralità di potenze e funzioni, ed una distinzione reale fra esse, talchè salva l'unità del suggetto e della sua vita, possono differire assai le une dalle altre sì pe'l valore naturale, e sì per i pregi o vizj acquisiti.

Raz. — Tant'è, a noi sembra storicamente falso e filosoficamente assurdo, che al perfezionamento nelle arti e nelle scienze corrisponda il deterioramento nelle credenze e nei costumi. L'uno esclude l'altro: o progresso in tutto, o in tutto scadimento. E poichè voi ammettete quello in parte, noi dobbiamo ammetterlo in tutto; come dobbiamo in tutto negar questo, poichè voi lo negate in parte (1).

Catt. — In una questione storica il vostro parere filosofico non conta nulla. Se valesse per le società, dovrebbe anche valere per li individui; giacchè infine ogni società si compone d'individui, e li individui anche viventi in società devono sempre sottostare alle leggi della natura e della vita umana. Or che diresti tu di un riformatore, di un novatore, il quale sentenziasse con magistrale gravità: essere filosoficamente assurdo, che al perfezionamento intellettuale dell'uomo corrisponda un deterioramento morale? Diresti che costui dee vivere nel mondo della luna; poichè chiunque abita su questa terra ha veduto e vede benissimo, che quella pretesa assurdità filosofica è un fatto d'esperienza commune e quotidiana. Vede che li alunni delle scuole medie, classiche e tecniche, proseguendo li studj nelle università e nelle professioni scientifiche e letterarie, quanto s'inalzano generalmente nell'ordine intellettuale, tanto per lo più s'abbassano nell'ordine

(1) Pag. 103.

Digitized by Google

morale. Quelli che vadano progredendo sempre di scuola in scuola, d'età in età, così nella virtù come nel sapere, sono eccezioni assai rare in quel mondo *laico,* a cui solo si riferisce il tuo discorso. Vi ha bensì un altro piccolo mondo, ove l'accordo del progresso mentale co 'l morale deve dirsi la regola, e non più l'eccezione; ma è quel mondo *religioso,* di cui la vostra filosofia non conosce neppure l'esistenza.

Or bene, ciò che l'esperienza ci mostra nella vita degli individui, la storia ci manifesta nella vita dei popoli. I quali per lo più co 'l progredire della civiltà intellettualmente si perfezionano, e moralmente si corrompono. Così nell'èra antica: Egitto, Africa, Media, Persia, Grecia, Roma, con minor cultura popoli migliori; ma cresciuta l'una e peggiorati li altri, tanto che la depravazione morale e sociale li portò fino a disperdere ogni cultura di lettere e di scienze, e ricadere nella barbarie. E così nell'èra cristiana: dopo l'imbarbarimento generale, ricomincia in Europa co'l secondo periodo del medio evo una nuova civiltà, e si ripete il caso dell'èra antica: ne' secoli XII-XIV popoli meno culti e più virtuosi; ne' secoli XV-XVIII grande progresso nel sapere e gran regresso nella moralità. Ed il secolo XIX batte la stessa via: nella seconda metà popoli molto più instruiti che nella prima, ma anche molto più viziosi ed immorali. La tua formula pertanto: O progresso in tutto, o in tutto scadimento, è disdetta altamente e condannata da tutta la storia. E non già dalla storia che narrano i *laudatores temporis acti,* bensì da quella che scrivono i banditori officiali ed officiosi del progresso, e segnatamente i giornali liberaleschi di tutta Europa con le loro statistiche, con le loro cronache, ma sopratutto con alternare di continuo i loro cantici per i maravigliosi progressi delle scienze, delle arti, delle industrie, e le loro lamentazioni per la crescente corrottela de' costumi. Essi adunque, consapevoli o no, riconoscono come noi il perfezionamento in un ordine ed il dete-

Digitized by Google

rioramento in un altro; e sebbene a parole esaltino anch'essi « la gran legge del progresso universale », con le confessioni che tratto tratto rivelano il fondo del loro pensiero, mostrano di tenerla come noi per una illusione o una ciurmeria settaria.

687. *Raz.* — Che che sia degli altri, noi però non intendiamo di farci sostenitori del progresso in linea retta, continua, sempre ascendente, senza intervalli di sosta e di regresso, senza vicenda di azione e reazione, senz'alcuna variazione, perturbazione, irregolarità da parte dell'arbitrio e del senno umano. Vogliamo dire soltanto, che a traverso delle lutte fra il bene ed il male, fra la verità e l'errore, per cui passa l'umanità, ed in cui s'avvicenda naturalmente, come in ogni altra specie di guerra, la vittoria alla sconfitta e la perdita al guadagno; il risultato finale, a cui essa giunge nel corso di un'êra storica, è e non può non essere un miglioramento, cioè un progresso generale in tutte le funzioni, interne ed esterne, morali ed economiche, individuali e sociali della sua vita (1).

Catt. — « È, e non può non essere », cioè fatto storico e legge metafisica. Ma non istà nè l'uno, nè l'altra.

a) Non la legge; perchè, nel tuo sistema, tutta quanta la vita umana, così l'organica come la psichica, è governata da leggi puramente naturali, cioè congeneri a quelle della vita vegetale ed animale. Dunque la tua legge storica dell'umanità, dato pur ch'esistesse, non potrebb'essere che una legge empirica, ricavata dall'osservazione e dall'esperienza, non altrimenti che tutte le leggi fisiche e biologiche della natura; nè mai potrebbe avere il carattere di necessità metafisica, la sola che implichi un'assoluta impossibilità dell'opposto.

b) E non il fatto, perchè nessun'êra della storia

(1) Pag. 103-104.

Digitized by Google

ebbe « il risultato finale » da te asserito; nessuna terminò con quel miglioramento o perfezionamento generale da te sognato. È qual è mai, per tua fe', il ciclo della storia antica, in cui siasi effettuata la tua utopia? Non parliamo della Cina e dell'India, ove di quel progresso universale non c'è nessun indizio, nè per l'èra antica, nè per la moderna. E se qualche progresso in qualche regione litorale vien ora attuandosi, non è effetto d'una legge di sviluppo naturale, bensì (salvo l'opera delle missioni cristiane) di una conquista, di un'importazione europea, che va a propagare la civiltà in nome de' suoi soldati ed in virtù de' suoi cannoni. Ma com'è finito il ciclo dell'antica civiltà dell'Egitto, dell'Assiria, della Media, della Persia? Da prima sotto la conquista d'un esercito greco, e poi sotto la barbarie musulmana, che di quei popoli distrusse, sterminò razze, lingue, arti, scienze, biblioteche, monumenti, ogni cosa. Ed il ciclo della civiltà classica greco-latina com'è finito? Da prima in una orribile corruzione de' costumi privati e publici, che era moralmente peggiore della morte; e poi sotto le invasioni de' barbari. E se il cristianesimo potè salvare que' popoli dall'estrema ruina con una nuova religione, che portava seco una nuova civiltà, non ha tuttavia impedito un regresso, una declinazione generale, non che della cultura classica, ma neppure della stessa cultura cristiana, la quale dopo la floridezza de' secoli II-V, andò scadendo fino alla rozzezza de' secoli VII-XI. Oltre di che, la salute che all'Europa recò il cristianesimo, fu opera sopranaturale e divina, e non già « il risultato » d'alcuna legge naturale.

Raz. — Ma tu parli di popoli o nazioni particolari, laddove noi parliamo dell'umanità in generale. Perocchè la legge di progresso deve effettuarsi e si effettua realmente, non già in ciascuna società d'uomini stretti fra loro da speciali relazioni di suolo, di clima, di lingua, di memorie, di tradizioni, di costumi; sibbene nel complesso totale delle genti e nella somma

Digitized by Google

ultima della storia umana. Un popolo, uno stato, un regno, una civiltà parziale nasce e muore, prospera e precipita per non risurgere più; ma l'umanità s'instruisce sempre, e non muore mai; e la civiltà universale dalle lutte, dalle vicende or gloriose ora infauste, risurge poi sempre, e più ricca, più potente, più felice di prima (1).

Catt. — Quest'appello all'umanità è un ripiego per veder di salvare la legge di progresso dalla condanna della storia; ma è ripiego vano e disperato. L'umanità in astratto è un concetto della nostra mente; in concreto ed in realtà non è altro che una società universale de' popoli, come ogni popolo è una società particolare d'individui. Dunque una legge di progresso non può convenire all'umanità se non inquanto conviene ai popoli, come non può aver luogo ne' popoli se non inquanto lo ha negli individui. Ora tu confessi. che questa legge non è applicabile nè alla vita personale di ogni uomo individuo, nè alla vita sociale d'ogni popolo in particolare: dunque nè pure alla vita dell'umanità in generale.

E poi, che cos'è quella che tu chiami « somma ultima della storia umana »? Se si prende in senso assoluto, cioè per lo stato finale del genere umano su la terra, tu con tutta la tua filosofia scientifica, positiva, critica, sperimentale, trascendentale... non ne puoi dir nulla, perchè essa non ne sa nulla. Una sola cosa potresti affermare *a priori,* in virtù di un'induzione scientifica che ha il valore di una dimostrazione apodittica: ed è che la vita terrestre dell'uomo (non altrimenti che d'ogni organismo animale e vegetale) com'ebbe origine nel tempo, così dee co 'l tempo aver fine. Incominciò dopo che le condizioni essenziali della sua esistenza s'erano attuate su la terra, e finirà quando alla terra verran meno coteste condizioni. Ma quale sarà lo stato dell'umanità in quell'ul-

(1) Pag. 104.

Digitized by Google

timo giorno, la scienza o la ragione umana non ha nessun argumento nè *a posteriori,* nè *a priori,* per poterlo prenunziare; non sa, non può dirci, se sarà il massimo perfezionamento o l'estrema depravazione. È dunque affatto gratuita, cioè antifilosofica, antiscientifica la tua asserzione circa « la somma ultima della storia umana »; ed è poi al tutto falsa l'altra asserzione circa la perpetuità del genere umano su la terra; chè quella tua sentenza: — L'umanità non muore mai, — nel senso che non debba mai aver fine la sua vita terrestre, è disdetta e smentita recisamente, non che dalla predizione di Cristo che il razionalismo ignora o disdegna, ma dalla scienza stessa della natura, che il razionalismo ha sempre in bocca finchè gli giova, ma ch'esso abbandona o rinega quando gli nuoce.

Se poi la tua proposizione si prende in senso relativo, ossia pe 'l termine di un'èra storica, è ancora falsa; poichè la « legge di progresso », come già ti ho provato, non è conforme « sibbene contraria alla realtà della storia ». Quale fu mai « la somma ultima » o il termine dell'èra antica? Secondo la tua legge, doveva essere un grado relativamente sommo di civiltà, di perfezione: ed invece fu una ricaduta nella barbarie. O non basta questo gran fatto, che è tanta e sì cospicua parte della storia, a mostrare come sieno ingannati o ingannatori que' pretesi scienziati, che ci cantano e ricantano su tutti i toni la loro favolosa canzone: — L'Umanità s'instruisce sempre —?

Le tue objezioni contro il primo de' nostri argumenti non gli tolgono dunque nulla della sua forza dimostrativa. Andiamo innanzi.

688. *Raz.* — Argumento 2°: È pure un fatto indubitato, che la sapienza o l'industria umana non valse giammai a richiamare i popoli, destituiti della rivelazione divina, da quella generale depravazione per rispetto al culto ed ai costumi; perchè mancava di

Digitized by Google

unità nell'insegnamento, perchè non aveva *autorità* nè personale, nè dottrinale, nè reale su i popoli, e perchè era priva d'una *sanzione* di premio o di pena per chi osservava o trasgrediva i suoi precetti. Era dunque necessario a tal effetto un soccorso sovrumano, che seco medesimo portasse quelle tre condizioni. Ora ciò non poteva esser altro che una rivelazione divina, la quale sola contiene in sè il principio della massima unità, della suprema autorità, e della più efficace sanzione. Dunque la rivelazione era necessaria (1).

Catt. — Tal è il nostro raziocinio: sentiamo la tua critica.

Raz. — È un raziocinio sofistico e nullo. Esso argumenta la necessità d'una dottrina rivelata dall'insufficienza d'ogni dottrina umana a guarire i popoli da' loro errori morali e religiosi; onde la forza della sua conseguenza poggia su d'un fatto o principio sottinteso, cioè che una dottrina rivelata possa fare ed abbia fatto quello che nessuna dottrina naturale ha potuto: altrimenti la dimostrazione riuscirebbe un'ipotesi gratuita, priva d'ogni fondamento (2).

Catt. — Così è.

Raz. — E se è così, il vostro raziocinio si risolve in un sofisma puerile.

Catt. — Fuori le prove.

Raz. — Eccotene due: — **a**) Una dottrina rivelata, la quale abbia operato i prodigj, che li apologisti se ne ripromettono, dov'è?

Catt. — È nell'Evangelio di G. Cristo.

Raz. — Le religioni positive si dicono tutte rivelate, quale da un Dio e quale da un altro; ma ve n'ebbe mai o ve n'ha alcuna, che abbia purgato da ogni errore e da ogni vizio tutti i suoi seguaci (3)?

Catt. — Fra le religioni false e le rivelazioni finte, non certamente, nessuna; ed è questo appunto il fatto, da cui argumentiamo la necessità di una religione

(1) Pag. 104. (2) Pag. 105. (3) Ibid.

Digitized by Google

singolarmente vera e di una rivelazione unicamente divina.

Raz. — Già, e l'argumentate divertendovi a mettere in ridicolo le varietà, le contradizioni, le stravaganze della filosofia. Ma non potremmo noi nella teologia rinvenirne e deriderne altretante? E se per rivelazione voi volete intendere solo la cristiana, dovreste pure, per rispettare la logica e la giustizia, sotto il nome di filosofia intendere una sola scuola e non già tutte, un solo sistema e non tutti insieme quanti ne vennero fantasticati da Adamo infino a noi: e allora trovereste nella scienza un'unità non minore per fermo di quella, che celebrate cotanto nella vostra fede ortodossa (1).

Catt. — Gli è anzi il rispetto della logica e della giustizia, che ci vieta di seguire il partito da te proposto. Perocchè tu supponi che la rivelazione vera, cioè divina o cristiana, stia alla false o umane, come sta una scuola filosofica alle altre: ed è un supposto affatto erroneo. Le diverse scuole filosofiche sono tutte specie d'un solo e stesso genere, o piuttosto sono specie secondarie o varietà d'una sola e medesima specie primaria. Così nell'èra antica, le scuole ionica, pitagorica, eleatica avanti di Socrate, e dopo di lui le scuole platonica e aristoletica, stoica ed epicurea; come nell'èra moderna le scuole cartesiana, lockiana, leibniziana, kantiana, ecc. si chiamano tutte filosofiche *univocamente;* poichè in tutte si prende la filosofia nello stesso senso e con lo stesso valore generico o specifico di scienza prima, scienza de' primi principj dell'essere e del conoscere, scienza delle ragioni e cagioni ultime, supreme del mondo reale, mentale, morale...; ed hanno tutte psicologicamente la stessa origine e logicamente la stessa natura. È dunque ragionevole e giusto di comprendere sotto il titolo di filosofia tutte quante le scuole filosofiche, laddove sarebbe contrario alla giustizia ed alla logica d'includere

(1) Ibid.

Digitized by Google

sotto quel nome una scuola sola, escludendo tutte le altre; e per conseguente hanno ogni diritto li apologisti d'imputare alla filosofia in generale tutte « le varietà, le contradizioni, le stravaganze » di tutte le scuole filosofiche particolari, siccome quelle che genericamente e specificamente sono identiche fra loro

Ma codesta identità non corre più fra le rivelazioni finte, illusorie, favolose, umane, e la rivelazione cristiana o divina; poichè le une differiscono dall'altra per diversità, non che di specie, ma di genere. Ed in effetto le une sono opera dell'uomo, l'altra di Dio. Ora ciò che si attribuisce in commune a Dio e alle creature, non si prende in significato univocò, ma soltanto analogico (1), perchè fra le creature e Dio non c'è identità di natura nè specifica, nè generica: ma quelle sono soltante ombre più o meno oscure, imagini più o meno imperfette, dell'essere di Dio. Quindi la rivelazione divina o cristiana non ha nessuna communanza essenziale con le altre. Queste hanno origine e natura affatto diversa da quella; e perciò sarebbe illogico ed ingiusto il voler addebitare all'una « le varietà, le contradizioni, le stravaganze » delle altre, come sarebbe impossibile di « trovare nella scienza » o nella filosofia « un'unità » simile a quella che si ha « nella fede ortodossa ».

Raz. E questa fede è poi vera?

Catt. — È verissima.

Raz. — È dessa tale che soddisfacia la mente ed il cuore dell'umanità?

Catt. — Sì.

Raz. — Tale che non soffra contradizione ragionevole da nessun lato (2)?

Catt. — Maisì.

Raz. — Li apologisti lo suppongono sempre, perchè spacciano la loro rivelazione qual una dottrina infallibile, assoluta...

(1) V. Ult. Crit., I, Append. II. (2) Pag. 105.

Digitized by Google

Catt. — No, signore, non lo *suppongono,* nè lo *spacciano,* ma lo dimostrano in buona e perfetta regola.

Raz. — Belle dimostrazioni, che la storia e massime la storia moderna smentisce formalmente ognidì! Essa ci attesta che il numero dei credenti va sempre in ragione inversa dell'instruzione e della cultura; che quanto le scienze e le arti guadagnano d'estensione e di profondità, tanto perde di valore, d'autorità, d'efficacia la rivelazione; che ogni progresso della ragione umana segna la negazione d'un dogma divino... (1).

Catt. — ecc. ecc.: è la solita tiritera, che mi hai recitata altre volte, ed a cui ho già risposto per le rime (2). Lasciamola lì; chè da simili declamazioni non può certamente venirne alcun vantaggio alla tua prima prova. Udiamo la seconda.

Raz. — **b**) Ristretto anche il discorso ad una sola rivelazione, alla cristiana, egli è sempre un superlativo sofisma. Perocchè con essa non è mica scomparsa ogni superstizione dal culto, ogni immoralità dal costume; non s'è attuata nell'umanità la perfezione, cioè la conoscenza assoluta e la pratica intiera della legge morale e religiosa; e la maggior parte dei popoli, anzi di ogni popolo continuò a marcire in ogni sorta d'errori e d'ignominie. Dunque o la dottrina cristiana non è la rivelazione divina, di cui volete dimostrare la necessità; o la necessità d'una rivelazione divina non deriva punto dal fatto degli errori e dei vizj umani (3).

Catt. — A sgominare il dilemma della tua conclusione basta spiegare e definire i termini delle premesse. Che la rivelazione cristiana non abbia elevata l'umanità alla perfezione assoluta, ossia non abbia communicato a tutti li uomini una cognizione adequata del vero con una pratica intiera del bene, vale a dire, che non sieno per opera sua tutti li uomini divenuti

(1) Pag. 106. (2) V. Ult. Crit., I,. c. IV, n. 128.
(3) Pag. 106-107.

Digitized by Google

infallibili ed impeccabili; lo sanno li apologisti meglio di te e de' tuoi dottori, dacchè sanno che la perfezione assoluta non è e non può essere dote dell'uomo su questa terra, nè speculativamente per la cognizione del vero, nè praticamente per l'attuazione del bene. Ma se invece si tratta d'una perfezione relativa, di quella perfezione mentale e morale, a cui l'uomo può e deve giungere in questa vita per meritarsi il conseguimento del suo ultimo fine nell'altra; allora, sì, la rivelazione cristiana ha ben adempito le condizioni da te richieste; poichè con essa l'uomo fu posto in grado di conoscere ed osservare la legge di Dio, quanto è dato e prescritto ai poveri mortali di conoscerla ed osservarla.

Vero è, che con la rivelazione cristiana non tutti li uomini diventarono fedeli e costanti seguaci della legge divina: ma non per difetto suo, quasi ch'essa fosse insufficiente « a rendere perfetta e beata l'umanità », come dici tu, o come diciam noi, ad attuare nell'uomo la perfezione ch'egli ha il potere ed il dovere di acquistare; sibbene per colpa loro, che non vollero credere a' suoi insegnamenti, nè obedire a' suoi precetti.

Dunque nè anche il secondo dei nostri argumenti non è punto invalidato dalle tue objezioni. Ed il terzo?

689. *Raz.* — Argumento 3.°: Dato pure che la ragione umana valga per sè a farci conoscere i nostri doveri verso Dio e verso il prossimo, essa manca però sempre, come l'esperienza di tutti i secoli attesta, di motivi sufficienti ad indurre universalmente li uomini al bene e ritrarli dal male; perchè non tutti, anzi pochissimi sono atti a comprendere il significato delle dimostrazioni razionali; perchè occorrono sovente circostanze così difficili, che l'uomo abbandonato a sè stesso ed alla propria ragione non si risolverà mai a sfidare ogni pericolo ed ogni sacrificio per solo amore della virtù; perchè nel conflitto del dovere con l'interesse non mancano mai le ragioni da mettere in dubio

Digitized by Google

la legge, da scusar la passione, da giustificare la colpa; perchè i principj morali e religiosi, che ne può somministrare la ragione, sono generali ed astratti, sì che nell'applicazione ai casi reali, massime quando il vizio apparisce utile e la virtù penosa, perdono ogni loro efficacia su l'animo nostro. Dunque bisogna ammettere, o che li uomini seguano senz'alcun freno a guisa di bruti le proprie passioni, e non riconoscano legge alcuna di diritto, di giustizia, di società; o che sia necessario qualche motivo, sovrastante alla natura umana, il quale adempia tutti quelli officj, che superano le forze della ragione. Ora siffatto motivo non può d'altronde provenire che da una rivelazione sovranaturale e divina: essa dunque è necessaria (1).

Catt. — E la tua critica ci ha pur da ridire?

Raz. — E come! e quanto! Il suo perno si è, che le leggi naturali della coscienza e della ragione tornarono sempre inefficaci. Ma le pretese leggi di Dio, che vantano la maggior sanzione ed autorità possibile, tutta quella almeno che voi richiedete, hanno forse operato il miracolo di fare dell'uomo un angelo e del mondo un paradiso? Non havvi forse dotti ed ignoranti, buoni e tristi nella società cristiana, come v'erano e vi sono in ogni altra, che non abbia abbracciata ancora o abbia poi abjurata la vostra rivelazione (2)?

Catt. — Lasciamo da parte e l'*angelo* e il *paradiso*: ti ho già avvertito che qui non si tratta di perfezione assoluta, ma relativa, qual si conviene all'uomo nella vita terrestre. Ed ora ti avverto, che nel confrontare « le leggi naturali della coscienza e della ragione » con « le leggi di Dio » o della rivelazione cristiana, non s'ha da considerare la legge naturale in sè stessa e per sè sola, nel suo valore oggettivo, essenziale, originario; poichè sotto questo rispetto è anch'essa una legge divina, che sta alla legge evangelica come una rivelazione d'ordine naturale ad un'altra d'ordine so-

(1) Pag. 107-108. (2) Pag. 108.

Digitized by Google

vranaturale. Hanno ambedue lo stesso autore, Iddio; e tanto è impossibile che l'una repugni all'altra, quanto che Dio contradica a sè stesso. Ma nel confronto da te fatto la legge naturale è presa per contraposto della legge divina, ossia nel senso di legge umana, nel senso così vario e moltiplice, così diverso ed opposto, in cui la legge naturale era intesa ed interpretata dalla coscienza particolare e dalla ragione suggettiva degli uomini, secondo il sistema di filosofia e di religione da loro professato. Ora in nessuno di quei sistemi la legge naturale è mantenuta nella sua integrità, nella sua purezza; nessuno prescrive tutto e solo il bene, e condanna solo e tutto il male. Le religioni erano varie forme di politeismo e di idolatria, in cui s'adoravano come divinità anche i tipi delle più malvagie e turpi passioni; e le filosofie erano tutte infette di principj, che direttamente o indirettamente distruggevano i fondamenti della morale. Delle quattro scuole dominanti nell'ultimo secolo dell'èra antica, la stoica e l'epicurea aveano il loro *punto di partenza* logicamente nel sensismo, e metafisicamente nel materialismo; e delle altre due che aveano origine più nobile, più pura, la platonica era caduta nello scetticismo della nuova Academia, e l'aristotelica in un naturalismo che praticamente si risolveva in ateismo. Laonde in tutti que' sistemi filosofici e religiosi la legge naturale era talmente corrotta e pervertita, che non offriva più nessuna regola certa e sicura per discernere il bene dal male. Non c'era virtù, che in nome di qualche credenza religiosa non si potesse violare; non c'era vizio, che in forza di qualche teoria filosofica non potesse giustificarsi. Solo nel cristianesimo la legge naturale serbò intero ed intatto il suo valore di legge divina, di regola esatta ed assoluta degli atti umani, da non escludere mai nessuna virtù e non ammettere mai nessun vizio.

Chiariti così i termini della questione, è pur manifesto il sofisma del tuo ragguaglio fra le società pagane

Digitized by Google

e la cristiana. Sì, certo, nelle une come nell'altra vi ha de' buoni e de' tristi; ma in quelle i buoni sono buoni inquanto si ribellano, ed i tristi sono tristi inquanto si conformano alle credenze della loro religione, alle dottrine della loro filosofia; laddove nell'altra i buoni sono coloro che osservano, ed i tristi coloro che rinegano la loro legge (1). Un idolatra, un ateo, un materialista, uno scettico, quanto più è malvagio, tanto si mostra più consentaneo al suo sistema; laddove un cristiano non può essere vizioso, se non inquanto cessa di vivere da cristiano. Se vuoi pertanto che valga il tuo confronto, devi provare che l'esser buono o tristo nelle società pagane avviene, non per la ragione contraria, ma per la stessa ragione che nella società cristiana; ossia devi provare, che così nelle une come nell'altra è buono chi adempie, e cattivo chi trasgredisce i dettami della sua religione e della sua filosofia. E questa prova è un'impresa impossibile, perchè assurda; ed è assurda, perchè repugnante all'evidenza logica dei principj e all'evidenza storica dei fatti.

Raz. — Nè io voglio tentarla; e ti concedo anzi di buon grado, che nella società cristiana i buoni sono molti più ed i tristi molti meno che in ogni altra. Ma questo fatto che cosa dimostra? Dimostra che l'umanità andando innanzi migliora, nulla più (2).

Catt. — Della tua concessione poco m'importa; chè il punto della nostra questione non riguarda il maggiore o minor numero de' buoni e de' tristi, bensì la natura, la causa, la ragione motrice e finale della loro bontà o tristizia. Il dì della Pentecoste i cristiani eran poche diecine in mezzo ad un mondo, che ignorava o disconosceva la rivelazione dell'Evangelio; e pure la verità, l'efficacia di quella rivelazione era così certa e reale come a' tempi di Costantino, di Carlomagno, di Gregorio VII, quando la Chiesa contava a diecine di millioni i suoi fedeli.

(1) V. Ult. Crit., I, *Lett. proem.*, n. 11. (2) Pag. 109.

Digitized by Google

E vale ancor meno la conclusione, che ti piace di tirare dal fatto concesso. No, il « miglioramento » che ebbe l'umanità dal cristianesimo, non fu un progresso naturale, un'evoluzione intrinseca delle sue forze, ossia il risultato d'una serie sempre ascendente e regolare di perfezionamenti; poichè anzi il processo anteriore dell'umanità era stato una decadenza, una depravazione teoretica e pratica sempre peggiore. E chi la scampò dall'estremo precipizio, chi la richiamò e ravviò ad una vita nuova e santa, fu un ajuto tutto esterno, fu una luce ed una forza sovranaturale, fu la parola divina del Redentore, che infuse nelle menti e nei cuori una fede, la quale sola potea ritrarre l'uomo dalla via di perdizione e rimetterlo su la via di salute.

690. *Raz.* — Vuol dire, la sola che portasse con sè motivi sufficienti di fare il bene e fuggire il male. Ora se intendete motivi tali che bastino ad obligare non solo in teoria, ma anche in pratica, non solo moralmente, ma anche fisicamente tutti e singoli li uomini in tutti e singoli i casi, non li troverete giammai, finchè rimane all'uomo la condizione di ente libero e di ente limitato (1).

Catt. — Quest'ammonizione va rivolta, non a noi, seguaci della filosofia cristiana, bensì a' tuoi socj e confratelli nel culto della scienza moderna. Son essi che sotto il nome di monismo, evoluzionismo, determinismo negano il libero arbitrio dell'uomo, ragguagliano i motivi morali degli atti umani alle cause fisiche de' fenomeni naturali, ossia sottopongono quelli alla stessa causalità necessaria, a cui soggiaciono questi.

Raz. — Voi dunque intendete tali motivi, che bastino ad obligare moralmente e generalmente li uomini all'osservanza del dovere. E allora non occorre che andiate a cercarli fuori dell'uomo. Il quale li porta con

(1) Ibid.

Digitized by Google

sè nella propria coscienza; sicchè per conoscerli non ha che da rientrare in sè stesso, da interrogare il suo cuore; e per determinarli non ha che da osservare i rapporti naturali che lo legano a' suoi simili, e le leggi e condizioni sociali da cui dipende il suo proprio ed il commune perfezionamento (1).

Catt. — Non divagare dalla questione. Che la coscienza considerata in astratto, la coscienza pura e retta, interprete e banditrice della legge eterna di Dio, abbia in sè motivi sufficienti « ad obligare moralmente e generalmente li uomini all'osservanza del dovere »; è una tesi fondamentale dell'etica cristiana. Ma ora non si tratta della coscienza in genere, bensì d'uno stato particolare della coscienza, di quello stato in cui l'aveano ridutta le credenze religiose e le dottrine filosofiche dominanti nell'ultimo secolo del mondo antico, cioè le superstizioni del politeismo e dell'idolatria da una parte, e le sofisterie dell'ateismo e del materialismo dall'altra. Si tratta quindi d'una coscienza che parla, non più in nome di Dio e della sua volontà e della sua legge, ma per impulso dell'egoismo e dell'interesse, ed a servigio di tutte le inclinazioni e passioni sensuali. Ora una coscienza che ha smarrita l'idea di Dio, non ha più la nozione del dovere, perchè le manca ogni principio di obligazione morale. È dunque impossibile, che chi ignora o nega Dio, e fa materiale e mortale l'anima umana, porti nella propria coscienza i motivi, che possano obligarlo moralmente a fare sempre il bene e non mai il male; e per conseguente è non meno impossibile, ch'egli trovi que' motivi nelle condizioni e relazioni sociali « che lo legano a' suoi simili ».

Raz. — Riconosco anch'io l'insufficienza pratica de' motivi naturali, dacchè molti e spesso non li rispettano. Ma e spesso molti de' vostri credenti rispettano forse meglio la legge del vostro Dio? e molti e spesso

(1) Pag. 109-110.

Digitized by Google

non ridono del vostro inferno e del vostro paradiso? Dunque o possiamo anche noi inferirne l'insufficienza della rivelazione cristiana, o non potete voi dedurne l'impotenza della ragione umana ad assicurare la piena osservanza della legge morale (1).

Catt. — No, perchè la paritá, come dianzi ti ho mostrato, non corre. L'illazione nostra è legitima, la vostra è sofistica; poichè nel caso nostro l'immoralitá non è imputabile alla legge, ma all'individuo che la trasgredisce; nel vostro invece è immorale così la legge, come colui che l'osserva. Dunque dai vizj delle societá pagane noi, sì, possiamo inferirne l'insufficienza morale delle loro credenze e dottrine; ma dai vizj della società cristana, no, voi non potete dedurne nulla contro il valor morale della sua dogmatica e della sua filosofia.

Raz. — Li apologisti tuttavia concedono, che la ragione avrebbe potuto trovare in sè la nozione vera e chiara de' nostri doveri; perchè è una nozione, che ha per oggetto un ordine di verità essenzialmente naturali.

Catt. — Ma essi poi aggiungono, che senza una rivelazione divina non sarebbero mai giunti ad aver quella nozione se non assai pochi fra li uomini, e dopo lungo tempo, e con la mescolanza di molti errori (2).

Raz. — E quest'aggiunta sai a che cosa conduce? Conduce o ad una rivelazione personale a ciascun uomo, o a nulla. Perocchè se da una parte è necessario, che ognuno e presto abbia cognizione della legge morale; e se dall'altra non può la ragion commune acquistarla da sè e deve attingerla da Dio, ne segue manifestamente, che tocca a Dio di communicarla individualmente a ciascuno; altrimenti non si raggiungerebbe lo scopo, che pur si vuole necessario (3).

Catt. — Torno ad ammonirti, che l'attribuire a Dio un' obligazione, un dovere qualsiasi verso dell' uomo,

(1) Pag. 110. (2) S. Thom., Contr. Gent., lib. I c. IV.
(3) Ibid.

Digitized by Google

è assurdo; e che nel caso nostro non si tratta di necessità e impossibilità assoluta, ma relativa; onde l'impossibilità non è altro che una difficultà grandissima, e la necessità una somma convenienza. Ciò posto, perchè una rivelazione speciale non potrebbe ottenere il suo scopo?

Raz. — Il perchè è chiaro: essendo fatta in tempo e luogo determinato, e solo a qualche determinato individuo, andrà sempre suggetta a tutti li inconvenienti, che s'imputano alla ragione; e non potrà mai soddisfare alle condizioni, che alla ragione medesima si vogliono imporre (1).

Catt. — La chiarezza del tuo perchè ha ancor bisogno di schiarimento. Spiegati meglio.

Raz. — Orsù, per qual via dovrà mai cotesta rivelazione propagarsi e divenir commune ed universale? Per via d'insegnamento. Ma non è egli evidente, che di quell'insegnamento molti non potranno profittare per difetto d'intelligenza, molti altri per mancanza di tempo? e che le dottrine così insegnate, per colpa dove dei discepoli e dove dei maestri, non potranno co'l variare di luoghi e d'età mantenersi intatte e pure, e verranno framiste ad errori d'ogni maniera? Non saranno forse uomini e i banditori e gli uditori? Non saranno fallibili parte per ignoranza e parte per malizia? Dunque il vostro sistema con tutta la vostra rivelazione non provede nemmeno alla necessità dell'instruzione morale, come voi l'intendete (2).

Catt. — *Nego suppositum.* Tutto il tuo argumento suppone, che la dottrina rivelata non possa propagarsi fuorchè per via di un insegnamento analogo a quello delle scuole filosofiche. Ed è una supposizione fallacissima; chè fra l'uno e l'altro anzichè analogia v'ha opposizione essenziale. L'insegnamento della dottrina rivelata si fa in nome di Dio, e non di un caposcuola. Si fa con un simbolo di poche linee o con un cate-

(1) Pag. 110-111. (2) Pag. 111.

Digitized by Google

chismo di poche pagine, e non già con lunghi ed ampj trattati. Si apprende con un atto di fede, e non con un metodo di scienza. Ed il motivo della fede, è l'autorità della parola di Dio, e non il dettame della ragione umana; il critero di verità è il magistero tradizionale della Chiesa, e non la decisione personale d'ogni individuo. E quel magistero ecclesiastico non è suggetto ad errore come la decisione umana, ma è infallibile per instituzione divina. Quindi ad imparare la dottrina rivelata basta quel tanto d'intelligenza, che è specificamente commune a tutti; e basta uno spazio di tempo, che non può mancare a nessuno. L'errore che è inevitabile nell'insegnamento umano, per la varietà e discordia di giudizj così da parte dei maestri come dei discepoli, è impossibile nell'insegnamento rivelato per l'autorità assoluta della Chiesa che insegna, e l'assoluta obedienza della Chiesa che impara: autorità ed obedienza, che mantengono intatta e pura la dottrina rivelata in tutte le varietà possibili di luoghi e di tempi, ed assicurano in perpetuo da ogni errore l'unità e identità immutabile del simbolo e del catechismo. Sono uomini bensì ed i banditori e li uditori di questa dottrina, e sono fallibili come tutti li altri quando giudicano e parlano, insegnano e credono in nome proprio, secondo i dettami della propria ragione; ma sono pur immuni da errore e li uni inquanto annunziano, e li altri inquanto abbracciano le verità, che la Chiesa insegna come rivelate da Dio.

Dunque « il sistema cristiano » mercè la sua rivelazione provede alla « necessità dell'instruzione morale e religiosa con tale facilità, universalità, ed interezza che nessun'altra forma d'insegnamento ebbe mai, nè potrà mai avere. E la storia ne fa fede. Basta paragonare la propagazione dell'Evangelio con quella delle dottrine filosofiche d'ogni scuola, per vedere le differenze essenziali che corrono fra l'uno e l'altro insegnamento. Differenze non solo quanto a prontezza e generalità, ma anche quanto a stabilità e costanza;

Digitized by Google

poichè la Chiesa professa oggi, come sempre ha professato, il simbolo stesso dei tempi apostolici; ed oggi insegna, come ha sempre insegnato, lo stesso catechismo de' primi suoi padri e dottori; laddove nessun sistema filosofico potè sopravivere intiero ed intatto al suo fondatore, come nessuno riuscì a divenire la dottrina, nè la credenza di nessun popolo.

691 *Raz.* — Ma non riuscì, appunto perchè le dottrine rivelate non l'hanno mai permesso. La cosa va tutto all'opposto di quel che voi pretendete. Non è già che i popoli abbiano sempre avuto mestieri d'una rivelazione divina, perchè il dettame della loro coscienza non bastasse ad instruirli; ma il fatto si è, che non poterono mai governarsi con le semplici leggi della ragione e della coscienza, perchè sempre furono preoccupati ed impediti dalla predicazione religiosa di qualche sedicente interprete, rappresentante, vicario, figlio di Dio (1).

Catt. — E qual è, di grazia, la storia da cui togliesti sì peregrina notizia? Sarà quella che il razionalismo s'è fabricata ad uso e commodo suo, ma non è certamente quella che narra la verità, la realtà dei fatti umani. Essa non sa nulla della « predicazione religiosa » di qualche rivelatore divino, che abbia sempre impedito ogni popolo antico di « governarsi con le semplici leggi della ragione e della coscienza ». D'una predicazione simile in tutto il mondo classico greco-latino prima dell'Evangelio non v'ha esempio, nè vestigio alcuno. E se pur ve n'ha qualcuno nel mondo orientale, non prova e non conta nulla; poichè quella predicazione, quella rivelazione ha tanto poco da fare con la cristiana, quanto le false divinità del politeismo e dell'idolatria co' l vero Dio. Nessuna serbò la religion naturale nella sua purezza e integrità; ma tutte più o meno falsarono il concetto di Dio e dell'ordine

(1) Pag. 112.

Digitized by Google

morale. E la falsificazione non era già causa, bensì effetto d'una corrottela della ragione e della coscienza; perchè se quei popoli avessero sempre ragionato conforme ai principj, ed operato conforme ai precetti della legge naturale, non sarebbero mai caduti nelle assurdità teoretiche e nelle enormità pratiche, le quali troppo sovente fan vergognare e inorridire di sè stessa l'umanità.

Solo nel cristianesimo si ha una vera rivelazione divina, come solo in esso si adora e si prega il vero Dio. Ora il cristianesimo non venne a distruggere, sibbene a compiere e perfezionare la legge e la religion naturale; e però non fu mai d'ostacolo, bensì di ajuto e rinforzo ai dettami naturali della ragione e della coscienza. Le tue accuse pertanto, quand'anche fossero fondate in riguardo alle false rivelazioni e divinità del politeismo e dell'idolatria, tornerebbero sempre vane storicamente, e filosoficamente assurde verso del cristianesimo, l'unica religione veramente divina e divinamente vera.

Raz. — Ma che? il cristianesimo stesso potè riuscir sempre a rendere communi e popolari le sue credenze, più assai che i filosofi le loro dottrine, perchè egli parlava più alla fantasia che alla ragione (1).

Catt. — Cioè parlava insieme alla ragione ed alla fantasia, alla volontà ed al cuore; parlava a tutta l'anima, a tutto l'uomo; poichè la salute da lui recata al mondo era una vita nuova, non di qualcuna, ma di tutte le potenze e facoltà dell'anima, di tutti li elementi costitutivi della natura e della persona umana.

Raz. — Proponeva soluzioni pratiche più che scientifiche...

Catt. — E così dovea fare; poichè in sè e per sè egli era una religione, e non una scienza.

Raz. — Soddisfaceva alla curiosità umana...

(1) Ibid.

Digitized by Google

Catt. — Non ad una semplice curiosità delle menti speculative, ma ad una necessità morale e vitale dell'uomo, dell'umanità.

Raz. — Più con simboli e miti che con dimostrazioni ed esperienze.

Catt. — Con miti, cioè con favole o composizioni e leggende favolose, no; ma con simboli, cioè figure e parabole, sì. I primi repugnano alla verità dei dogmi e alla realtà dei fatti, che sono la sustanza del cristianesimo; laddove i secondi convengono al carattere sovranaturale e divino della sua rivelazione, perchè di Dio e de' suoi attributi e degli atti suoi non si può parlare agli uomini se non in linguaggio umano, vale a dire per via di segni sensibili, che rappresentino figuratamente o simbolicamente le cose sovrasensibili e spirituali per eccellenza. Le dimostrazioni poi e le esperienze sono i metodi, con cui si costruisce e si communica la scienza; ma il metodo, anzi l'anima della religione è la fede. E la scienza, sì, mira a « soddisfare la curiosità » della ragione filosofante; ma la fede sola può soddisfare a tutte le necessità morali ed ideali della vita umana, può riformare ed appagare tutto l'uomo.

Raz. — Tale fu, pur troppo, la condizione dell'umanità per lo passato; poichè il popolo, cioè il massimo numero degli uomini è rimasto sempre inculto e rozzo e quasi fanciullo, e peró assai pronto e facile a lasciarsi predominare dalle imagini della fantasia, della poesia, del simbolo, del mito, cioè del sensibile; ed invece affatto inconscio e digiuno delle leggi, quanto più semplici tanto più austere, della ragione e della scienza (1).

Catt. — E tale press'a poco sarà sempre; giacchè con tutti i progressi possibili e imaginabili il popolo rimarrà sempre popolo: meno inculto, meno rozzo, ma sempre « fanciullo » per rispetto a quelle che tu

(1) Ibid.

Digitized by Google

chiami «austere leggi della ragione e della scienza». Il «massimo numero degli uomini», in qualunque società quanto si voglia culta e civile, avrà sempre da lavorare per vivere; e l'ipotesi che un dì tutto un popolo sia per essere un'academia di filosofi e di scienziati, potrà farsi in sogno, o in un furore poetico che giunga al delirio; ma in una controversia come la nostra sarebbe...

692. *Raz.* — Eh! lasciate un po' che la corrente della democrazia moderna si dilati, si fortifichi, e con essa l'instruzione si generalizzi, ed il popolo esca di minore, e si emancipi dalla tutela dei preti e dei re: e poi vedrete se il razionalismo non saprà rivelare le leggi morali, che l'umanità porta impresse nel cuore, con assai maggior prestezza e purezza ed universalità che la rivelazione cristiana con la sua parola divina e la sua fede sovranaturale (1).

Catt. — Quel che «vedremo» si può ben già predire senza bisogno dello spirito di profezia. Li effetti che dovranno avvenire, non potranno essere se non quelli, che sono conseguenze naturali e necessarie delle cause poste dal razionalismo. Or queste cause tu stesso le compendii nella formula: — Emancipare i popoli dalla tutela dei preti e dei re. — E tradutta in lingua vulgare significa: emancipazione del popolo da ogni autorità divina ed umana (*ni Dieu, ni maître*), cioè negazione di ogni legge superiore alla volontà dell'uomo, di ogni legislatore che possa obligarne la coscienza in virtù di un comandamento assoluto (detto dal Kant *imperativo categorico,* per non doverlo appellare comandamento di Dio). La tua formula pertanto equivale alla negazione della «legge morale»; dacchè tolta l'autorità divina, non può più sussistere nè anche autorità umana (autorità propriamente detta, cioè tale che abbia diritto di obligare moralmente la

(1) Pag. 112.

Digitized by Google

volontà dell'uomo ad osservarla). E tolta ogni autorità divina ed umana, non v'ha più superiore che possa comandare alla coscienza; e per conseguente non più « legge morale », che nel suo concetto involge essenzialmente quello d'un legislatore, d'un superiore, a cui *si deve* obedire. E allora che cosa saranno quelle « leggi morali », che il razionalismo saprà così ben rivelare? Non potranno esser altro che le leggi fisiche e fisiologiche dell'organismo sensitivo: leggi per cui il concetto stesso di moralità e libertà, di dovere e diritto riesce assurdo: leggi che non possono dirsi *morali* se non per quel turpe abuso di termini, che il materialismo commette, quando attribuisce la moralità anche alle bestie, cioè abolisce ogni differenza specifica fra l'uomo ed il bruto.

Dunque in virtù della tua stessa formula, il progresso che « la corrente della democrazia moderna » (ove giunga mai a prevalere) apporterà inevitabilmente ai popoli, sarà di trasformarli in mandre ed armenti, ossia di non lasciar loro più altra regola di vita individuale e sociale fuorchè la soddisfazione degli instinti, delle inclinazioni e passioni, che l'umanità ha in commune co 'l regno animale.

Raz. — Che novelle son queste? L'Europa ha già un tal pegno dei benefizj della democrazia, che non è più lecito a nessuno di muovere dubio su l'avvenire (1).

Catt. — Ed il pegno qual è?

Raz. — Ponete mente ai progressi che nel nostro secolo, e massime negli ultimi sette od otto lustri, ha fatto il socialismo non solo fra la gente dedicata più o meno agli studj, ma sopratutto fra quel ceto del popolo minuto, che per la sua professione medesima non può venir escluso più a lungo da ogni maniera d'instruzione e di cultura, vale a dire tra li operaj, principalmente in Francia, in Germania, in Inghilterra, ed oggimai anche in Italia: e poi dite se le idee razio-

(1) Pag. 112-113.

Digitized by Google

nali non faran più cammino in un anno, che le credenze rivelate non abbian fatto in un secolo (1).

Catt. — *Retorqueo argumentum.* E non t'accorgi, disgraziato, che questo *pegno* come è un'aperta conferma delle nostre previsioni, così è una smentita solenne delle vostre? Sì, la « democrazia moderna », figlia della rivoluzione francese e della sua sciagurata « dichiarazione dei diritti dell'uomo », ha cominciato a produrre i suoi effetti necessarj, i suoi frutti naturali; e sono (grazie della tua confessione) « il socialismo ». Or bene, intorno alla natura del socialismo, se buona o rea, si potea per avventura disputare innanzi al 48; ma da allora in quà esso pur troppo si è manifestato qual è in realtà: non una rivelazione, ma una depravazione delle « leggi della ragione e della coscienza ». Teoricamente la più cinica, la più brutale professione di ateismo e materialismo; praticamente la più rabiosa, la più frenetica eccitazione all'anarchia, al nichilismo. Parlo, ben inteso, non di tutti li operaj ad uno ad uno; chè v'ha fra essi ancora de' buoni cristiani, i quali van componendo e moltiplicando i « circoli cattolici », speranze d'un miglior avvenire; ma parlo di quelle turbe d'operaj (e nelle grandi città sono il massimo numero), i quali sotto il vario nome di socialisti, communisti, nichilisti, anarchici... non anelano ad altro che a distruggere dalle fondamenta tutto l'ordine morale e sociale. I discorsi che tengono nelle loro adunanze, le deliberazioni che prendono nei loro congressi, i patti che giurano nelle loro sètte, sono cose non che da barbari, ma da selvaggi.

E tu osi chiamar « idee razionali » quelli appetiti, quei fremiti, quei furori da belve! E dagli urli di quelle belve non hai vergogna d'aspettarti e di prometterci una rivelazione di « leggi morali, di semplici leggi della ragione e della coscienza », che dovranno un dì governare e rendere tutta buona, prospera, pacifica,

(1) Pag. 113.

Digitized by Google

lieta e felice la vita dei popoli scristianizzati! Fino a tal punto il razionalismo ti ha dunque accecata la mente ed agghiacciato il cuore? Riconosci in esso la pianta, di cui è frutto il socialismo, ossia una negazione, una distruzione furibonda d'ogni instituto divino ed umano, religioso e civile; e pure tu continui a difenderlo, a vantarne i pregi ed i meriti, a cantarne le lodi e le glorie!...

693. *Raz.* — Lasciamo andar il futuro, e torniamo al presente. Soggiungono ancora li apologisti: Dato eziandio che la ragione potesse da sè acquistare una sufficiente notizia della legge, non potrebbe dirsi ancora ch'essa basti alla conoscenza di tutto l'ordine morale, siccome quello che oltre le prescrizioni della legge, richiede che si conosca altresì la pena e l'espiazione riserbata a' suoi violatori (1).

Catt. — Ma appunto l'uomo ha da natura, insieme con l'idea generica del male, anche un'idea della pena che si merita chi lo commette.

Raz. — Sì, un'idea vaga, indefinita; ma non basta, ripigliano essi. L'ordine morale richiede una cognizione determinata, positiva, assoluta di tutti quei punti che lo costituiscono: altrimenti la legge non sarebbe mai vera legge. Ora senza una rivelazione divina questa cognizione è impossibile; dunque... (2).

Catt. — No, così non argumentano li apologisti, ma li fai tu argumentare così per avere il destro di rimbeccarli in tono magistrale: — Come! senza una cognizione razionale ed assoluta della vita avvenire l'ordine morale non è possibile? Ma se non possiamo avere una cognizione assoluta nè pur delle cose, che cadono sotto i sensi, nè pur dei fenomeni che avvengono in noi stessi... e voi vorreste farci ammettere, non che possibile, necessaria una cognizione assoluta di ciò che appartiene ad un altro mondo! (3) — La

(1) Ibid. (2) Pag. 113. (3) Pag. 113-114.

Digitized by Google

lezione però va a te, e non agli apologisti. I quali sanno benissimo, che una « cognizione assoluta », cioè perfetta non è possibile a mente umana in nessun ordine di cose. E quanto all'ordine morale, sostengono bensì che gli è essenziale e necessaria l'idea della vita avvenire, ove abbia la sua ricompensa il bene e la sua pena il male; e che quest'idea per sè stessa è naturale o razionale. Ma soggiungono, che stante la corruzione delle genti cadute nell'idolatria, ben pochi, come già s'è avvertito giustamente con S. Tomaso (1), e dopo molto tempo e con molta miscela d'errori sarebbero giunti a formarsela; onde la necessità non assoluta ma relativa, non metafisica ma morale, di una rivelazione divina, che misericordiosamente provedesse alla salute del genere umano. Essi pertanto non dicono già impossibile ogni ordine morale fuori del cristianesimo; e non cadono nell'alternativa, a cui tu volevi costringerli, di dover ammettere l'una delle due: o non è mai esistita alcuna società dalla cristiana infuori, o fu commune ad ogni società la rivelazione cristiana!

Raz. — Sia pure che l'argumento degli apologisti non rompa in quell'alternativa; sta però fermo, che noi movendo dal loro stesso principio possiamo sillogizzare così (2).

Catt. — Purchè sia un sillogismo!

Raz. — Fondamento e vincolo della società è l'ordine morale.

Catt. — Concedo.

Raz. — Ma la società esistette ed esiste senza la rivelazione cristiana.

Catt. — Distinguo: Una società molto imperfetta, più o meno guasta e corrotta, e troppo aliena dal tipo di società naturale, sì: ma una società pienamente conforme ai principj dell'etica e del diritto naturale, no, fuori del cristianesimo non esistette mai e non esiste.

(1) V. n. 690. (2) Pag. 114.

Digitized by Google

Certo, l'essenza della società suppone e richiede un ordine morale. Ma poichè il concetto di quest'ordine si venne profondamente alterando nei popoli come il concetto di Dio, anche il vincolo sociale si intese e si intende in molti e diversi modi, tutti più o meno contrarj alla sua propria natura, e tutti teoreticamente o praticamente riusciti allo stesso precipizio di scambiar la forza del diritto co 'l diritto della forza, cioè ad ammettere un vincolo sociale, ch'era non più l'attuazione, ma la negazione dell'ordine morale. Quindi capirai da te stesso, chè la conclusione del tuo sillogismo, con cui volevi stabilire che non è punto necessaria la rivelazione cristiana all'esistenza o alla restaurazione dell'ordine morale e sociale, non ha più gambe su cui reggersi.

694. *Raz.* — Alle corte: l'ordine morale e sociale è fondato in una legge di natura, siccome l'ordine astronomico, fisico, fisiologico...; e questa legge, per rispetto alla vita dell'umanità, è così indipendente dalle nostre opinioni, come è per rispetto al moto degli astri, all'attrazione dei corpi, alla vegetazione delle piante (1).

Catt. — Falso; nego la parità.

Raz. — So bene anch'io, che l'umanità obedisce alla legge morale in modo diverso da quello, onde li altri esseri adempiono la legge loro propria.

Catt. — E ti sembra piccola differenza?

Raz. — Ma è vero altresì, che la libertà umana è circoscritta dentro certi confini, che nessuno, individuo o popolo che sia, può mai oltrepassare (2).

Catt. — Se parli di confini *fisici,* ossia posti dalle leggi naturali della materia e dell'organismo, sta bene; ma se di confini *morali,* nego. I primi, no, la libertà non può mai oltrepassarli; ma i secondi, sì, li oltrepassa quando vuole, sì per colpa degli individui, e sì dei popoli.

(1) Pag. 114-115. (2) Pag. 115.

Digitized by Google

Raz. — Non è la società che inventa a suo talento la legge morale, ma è la legge morale che costituisce naturalmente la società.

Catt. — Verissimo.

Raz. — E l'affermare, che l'esistenza del principio morale vada suggetta a queste o quelle credenze dell'uomo, è tanto assurdo quanto l'asserire, che l'esistenza del mondo sia subordinata a questo o quel sistema di storia naturale (1).

Catt. — Falsissimo: rimetti in campo l'assurda parità, cioè la confusione dell'ordine morale co'l fisico; ed io torno a negarla più risolutamente che mai. Convengono senza dubio fra loro le leggi morali e le fisiche inquanto al principio della loro esistenza, che nè per le une, nè per le altre non è punto suggetto o subordinato alle credenze, alle opinioni di chi che sia: egli è il creatore stesso del mondo e dell'uomo. Ma quanto all'esecuzione o adempimento loro, c'è sempre fra le une e le altre leggi la differenza capitalissima, che tu pure testè accennavi: vale a dire, che le leggi fisiche producono necessariamente i loro effetti, senza soggiacere a nessuna condizione da parte dell'uomo; le morali, no, ma è in potere dell'uomo di osservarle o trasgredirle.

Raz. — O insomma bisogna pur che l'intendano una volta anche i teologi: le nostre teoriche non aggiungono e non tolgono nulla alla natura. Le son vere o false, secondochè rappresentano ed interpretano fedelmente, o no, le sue leggi; ma false o vere, per lei è tutt'uno, e le sue leggi proseguono il loro corso allo stesso modo, nè perdono nulla del loro impero sopra di noi (2).

Catt. — Rispetto alle leggi fisiche, dici bene; salvochè i teologi non han più da imparare una verità, che hanno sempre insegnata. Ma rispetto alle leggi morali, dici una sciocchezza. Proseguono esse forse

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

« il loro corso allo stesso modo » nei viziosi come nei virtuosi? Ed esercitano dunque il « loro impero » tanto nella vita infame dei ladri, degli spergiuri, dei dissoluti, degli assassini, quanto nella vita esemplare dei giusti e dei santi?

Raz. — La società è lo stato naturale dell'uomo: v'ha dunque una legge, che determina i rapporti generali e necessarj fra li uomini per comporli in società.

Catt. — Sì, ma è una legge morale, e non già una legge fisica.

Raz. — Essa non è effetto, ma causa del consorzio umano; e quei rapporti non susseguono, ma presiedono all'umano volere.

Catt. — Sicuramente.

Raz. — Quindi non v'è misticismo che possa estirpare dall'umanità l'instinto sensuale, nè materialismo che possa cancellarne l'instinto ideale (1).

Catt. — Esci fuori di strada: « l'estirpazione degli instinti », ove mai fosse possibile, sarebbe una mutilazione della natura umana; non può dunque far parte della legge morale.

Raz. — Sotto il regno dell'ascetica non mancheranno i vizj, nè sotto il regno dello scetticismo le virtù; la credenza all'inferno e al paradiso non varrà mai a convertire li uomini in Dei, nè l'incredulità in demonj (2).

Catt. — E dàlli! Ti ho già risposto più e più volte, che la parità non sussiste; e più ti ostini a ripeterla, più ne metti in rilievo la sofisteria. Perocchè da una parte nell'osservanza della legge sta la virtù, e nella violazione il vizio; laddove dall'altra è il vizio che proviene dall'osservare la legge, e la virtù dal violarla. Sapiamo anche noi, non tutti i cristiani essere *dèi*, cioè santi, nè tutti li increduli *demonj*, cioè malfattori; ma perchè? Perchè non tutti i cristiani e li

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

increduli di professione o di nome sono anche tali di fatto ed in pratica, ossia perchè li uni non fanno tutto il bene e li altri tutto il male, che dovrebbero fare, se fossero rigorosamente fedeli alle loro rispettive dottrine. Ma supponi invece che la vita di tutti fosse la pura e piena attuazione della loro credenza; e allora, signor sì, tutti quanti i cristiani sarebbero infallibilmente santi, come tutti quanti li increduli sarebbero inevitabilmente malfattori.

Raz. — Io me ne sto al semplice fatto, il quale prova...

Catt — Povera logica! Un « semplice fatto » non prova, nè può provar nulla: bisogna interpretarlo per poterne cavare qualche costrutto. Ora la spiegazione del fatto, che tu mi ripeti e ricanti fino alla noja, te l'ho data e ridata; ed hai dovuto vedere, che è una luminosa conferma della nostra tesi, e non già della tua. A te però basta il fatto nudo e crudo per tirarne senz'altro chi sa quali conclusioni.

695. *Raz.* — Eccotele. Esso prova: **a**) Che nessuna setta ha il privilegio esclusivo della virtù o del vizio (1).

Catt. — Proposizione ambigua, cavillosa. Come s'ha da intendere l'aver « il privilegio esclusivo della virtù o del vizio »? In senso teoretico vorrebbe dire, che « nessuna setta » insegna e prescrive l'osservanza di tutte le virtù e la fuga di tutti i vizj. Ed in senso pratico, che nessuna rende tutti i suoi seguaci virtuosi, nè tutti viziosi. Or bene, la proposizione è vera in ambidue i sensi, se prendi la *setta* nel suo proprio significato di religione particolare, faziosa, finta, discordante dai principj della ragione e dai dettami della coscienza. Ma invece è falsa, se per setta intendi abusivamente religione, e vuoi dire insomma che nessuna religione adempie il doppio officio, teoretico e pratico, a cui tu alludevi. È falsa in generale, perchè

(1) Ibid.

Digitized by Google

equivarrebbe a dire: — Non esiste una vera religione; — che è poi quanto dire: — Non esiste Dio. — E falsa in ispecie, perchè mirerebbe principalmente (ed era questo il fondo del tuo pensiero) ad affermare: — Non è religione vera, ossia divina, nè anche la cristiana. — Ma quest'asserzione è smentita teoreticamente da tutta la dottrina, e praticamente da tutta la storia del cristianesimo.

Contro del quale sursero bensì, massime con la rivoluzione francese, molti censori, emendatori, riformatori d'ogni razza; i giansenisti giacobini, i sansimoniani, i primi socialisti, i rivoluzionarj d'ogni scuola, Lamennais e Mazzini, Leroux e Reynaud, Gioberti e Bordas Desmoulin, ecc.; e lo accusavano di eccessi e difetti senza fine: chi di pensare troppo al cielo e poco alla terra, o di curare troppo lo spirito e punto il corpo; altri di non favorire abbastanza il progresso civile, politico, sociale delle nazioni; e tutti volevano aggiungere al suo credo certi articoli, che dovessero dare una consacrazione religiosa agli errori, ai delirj della loro mente, o alle passioni, alle cupidigie, alle dissolutezze del loro cuore. Se non che tutti li sforzi di quei riformatori dell'Evangelio a che sono riusciti? A mostrare, che molti di loro non sapevano più, o non sapevano ancora i primi rudimenti del catechismo; che altri si lagnavano di non trovare nel cristianesimo ciò che non doveva, nè poteva esserci, o pure ciò che v'era, ma ch'essi non voleano vedere; e che tutti alla perfine sotto il pretesto di ringiovanire e ammodernare, purificare, ampliare, perfezionare il cristianesimo, miravano effettivamente a distruggerlo. Infelici! quanto avrebbero fatto meglio ad impiegare nella riforma di sè stessi un po' dell'ingegno e dello zelo così miseramente sciupato nella matta impresa di rifare, cioè disfare l'opera immortale di G. Cristo! Come sarebbero facilmente e prestamente giunti a riconoscere nel cristianesimo quell'unica religione, che tu credi non esistere in questo mondo! la religione che non

Digitized by Google

insegna a fare se non il bene e tutto il bene, a fuggire se non il male e tutto il male! la religione, di cui ogni seguace come tale è virtuoso, e nessuno come tale è vizioso!

Dunque il fatto dell'esserci « buoni e malvagi in ogni paese », non prova punto l'inesistenza d'una vera religione.

Raz. — **b**) Che i dogmi ed i culti religiosi influiscono nella pratica della vita umana assai meno di quel che vanno spacciando i fanatici di tutte le credenze (1).

Catt. — Per venire a questa conclusione tu devi dare al tuo *fatto* un'interpretazione falsissima. L'esserci « i buoni ed i malvagj in ogni paese » per te significa, che la proporzione fra buoni e malvagj è dapertutto eguale; ossia che in tutti i luoghi ed in tutti i tempi, e fra le tante varietà e differenze di religione, la moralità privata e publica è la stessa! E vuol dire che tu osi opporci, come un « semplice fatto » l'eguaglianza di moralità, per es., fra le tribù selvagge dell'Africa, dell'America, dell'Oceania, e le schiere de' missionarj e delle suore, che vanno ad annunziar loro l'Evangelio di Cristo! È un'enormità che non merita risposta. E pure è il principio, che tu supponi per cavarne la prova del poco o niun influsso, e vuoi dire della massima indifferenza di tutti « i dogmi e culti religiosi ». Così all'enormità dell'antecedente ben risponde quella della conclusione!

Raz. — **c**) Che le leggi della morale nascono dal sentimento e dalla rivelazione naturale della coscienza (2).

Catt. — Sofisma già da te ripetuto e da me confutato più che a sazietà. Dovresti ormai aver capito, che « la coscienza » presa in senso cristiano, come voce di Dio, sì; ma presa in senso razionalistico, come voce dell'uomo, no, non è e non può essere principio di alcuna *legge*, da poter decentemente appellarsi *morale*.

(1) Pag. 116. (2) Pag. 116.

Digitized by Google

Raz. — **d**) Che la coscienza, quanto a' suoi principj e dettami fondamentali, salvo il grado diverso di civiltà e di cultura, è una ed identica in tutti (1).

Catt. — Sta bene, ma convien aggiungere, che quei « principj e dettami fondamentali » sono pochissimi, universalissimi; sono quindi capaci di tante e così diverse e contrarie determinazioni, che « l'unità e identità della coscienza » comporta una diversità quasi infinita di gradi; poichè va dalla coscienza dell'uomo giusto, del santo, fino a quella dell'uomo imbestiato, del canibale. Vale pertanto quell'unità e identità di principj a far testimonianza d'una rivelazione naturale, originaria della legge morale all'uomo primitivo; ma vale altresì quella diversità e contrarietà di applicazioni, con quell'orribile corrottela e depravazione di costumi che ne seguì, a testificare la necessità relativa d'una seconda rivelazione per salvare il genere umano dalla sua caduta.

Raz. — **e**) Che i simboli religiosi dal buon senso degli uomini vengon tenuti in conto di opinioni private, cui ciascuno dee rispettare negli altri, ma nessuno ha diritto d'imporci (2).

Catt. — A quali simboli si riferisce la tua sentenza? Se a quelli delle religioni false, allora è vero che son da tenersi per « opinioni private »; ma è falso che debban essere tutti rispettati. È giusto certamente, che non si manchi di rispettare le cose rispettabili; ma è giusto egualmente, che non si cessi di biasimare le biasimevoli e condannare le condannabili ed esecrare le esecrande. Ti crederesti forse tu in obligo di rispettare « le opinioni private » degli antropofagi? degli ordinatori di sacrifizj umani? degli addetti alla prostituzione sacra?... Se poi alludi ai simboli della religione vera, allora è falso che sieno « opinioni private », perchè sono simboli divini; ed è vero, non solo che « ciascuno dee rispettarli negli altri », ma che dee

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

pure venerarli egli stesso in sè e per sè stesso. Ed il « riguardarli con tranquilla indifferenza », non è mica prova di « buon senso », ma di scetticismo e di incredulità; non è da « uomini virtuosi ed illuminati », ma da atei e materialisti, fra i quali si chiama virtù la raffinatezza del vizio, e si chiama « illuminato » chi ha corrotto il cuore e depravata la mente dall'odio settario, satanico contro alla Chiesa, a Cristo, a Dio.

Raz. — f) Che da ultimo fra la morale e la religione passa una differenza essenzialissima, dagli apologisti poco o punto avvertita. Ed è che i doveri prescritti dalla prima son communi ed universali, obligano tutti, in tutti i tempi ed in tutti i luoghi; laddove li officj comandati dalla seconda sono particolari, e non obligano fuorchè certuni, in certi luoghi e tempi determinati. I primi sono ammessi e riconosciuti per veri dalla coscienza umana, i secondi non hanno vigore che nella setta rispettiva. Li uni sono dettami della ragione, li altri son decreti dell'autorità. Quelli costituiscono l'umanità, e questi le chiese (1).

Catt. — Se di questa differenza li apologisti non si dan guari pensiero, in verità non han torto. Essa potrebbe soltanto aver qualche valore, ove alla morale come dettame della ragione o coscienza naturale e universale, si contraponessero le leggi religiose positive come credenze e pratiche dipendenti da autorità, rivelazioni, tradizioni particolari, e quindi specialmente proprie di questa o quella religione, e non generalmente di tutte. Ma nella nostra controversia (ho già dovuto ammonirtene parecchie volte) trattasi della religione naturale o razionale, i cui principj sono pure i fondamenti di tutta la morale. Qui pertanto l'universalità dei *doveri* morali è subordinata all'universalità degli *officj* religiosi, perchè quelli non hanno virtù d'obligare la coscienza, se non inquanto l'attin-

(1) Pag. 116.

Digitized by Google

gono da questi, cioè dall'autorità legislativa di Dio; onde se questi non fossero « dettami della ragione », nè anche quelli; e se fossero particolari i primi, anche i secondi. Dunque la tua antitesi fra la morale e la religione è tutta imaginaria.

696. *Raz*. — Non è però imaginaria la conclusione, che vuolsi ricavare da questo capitolo.

Catt. — Cioè?

Raz. — Che la vostra tesi su le relazioni intrinseche dell'ordine morale e sociale con la rivelazione divina va rovesciata di pianta. In luogo di affermare che il primo sarebbe incerto, instabile, inefficace senza la seconda, bisogna dire all'opposto, che quello non sarebbe in alcun modo possibile, se veramente dipendesse da questa. Perocchè il fondamento di tutto l'ordine rivelato è il concetto di Dio. Ora ciascuna religione formasi di Dio un concetto particolare, suo proprio, che generalmente è la negazione o il contraposto del concetto, che se ne formano le altre; talchè i sistemi teologici ne porgono lo spettacolo, parte ridicolo e parte atroce, d'una perpetua ed implacabile guerra delli dèi (1).

Catt. — Compreso anche il sistema cristiano?

Raz. — Più e prima degli altri. Il Dio de' cristiani facea consistere la virtù e la santità nell'esterminio del Dio de' gentili e de' maomettani, e questo nell'esterminio di quello. Il Dio de' cattolici ha in orrore il Dio de' protestanti, e questo ne lo ricambia di gran cuore. Concepite possibile un'unione, una fratellanza, una solidarietà qualunque fra popoli, che in capo a tutte le leggi, a tutti i doveri pongono l'obedienza a Dio; e ciascuno dei quali si finge un Dio a modo suo, e lo fa parlare secondo le idee e le passioni, i bisogni e li interessi, i capricci ed i pregiudizj, da cui è dominato! Sarebbe tanto possibile una società fra queste genti, quanto fra cani e gatti, fra lupi ed agnelli (2).

(1) Pag. 117. (2) Ibid.

Digitized by Google

Catt. — No, in verità, la tua conclusione non è solamente e semplicemente « imaginaria »: è qualche cosa d'assai peggio; è così empia e sacrilega da compiacersene il più cinico volteriano. Tu non arrossisci di mettere il vero Dio, quel Dio che è la stessa verità e bontà, potenza e sapienza, giustizia e perfezione infinita, assoluta, il Dio riconosciuto e confessato e adorato dalla ragione più pura e dalla coscienza più retta, al paro con le divinità che disonorano il cielo e scandalizzano la terra, e che rappresentano e personificano tutte le aberrazioni e le abjezioni mentali e morali del genere umano. Qui l'impudenza è un delitto contro la logica, la metafisica, e la morale. E del vero Dio, del « Dio de' cristiani cattolici » non ti vergogni di pronunciare, che « fa consistere la virtù e la santità nell'esterminio del Dio de' gentili, de' maomettani, de' protestanti ». E qui l'impudenza è un altro delitto contro della storia antica e moderna, generale e speciale, ecclesiastica e civile. Qui s'allude all'Evangelio, al Cristianesimo, alla Chiesa con quello sfoggio d'ignoranza o di perfidia, che è accolto con grandi applausi nei circoli anticlericali e nelle logge massoniche; ma che non è tolerato, nè tolerabile in una polemica dottrinale. A chi ignora o finge d'ignorare, che la virtù e la santità cristiana consiste nell'amar Dio sopra ogni cosa ed il prossimo come sè stesso, non è lecito parlare del cristianesimo.

Nè a scusare quelle bestemie nulla varrebbe il soggiungere, che sotto il buffonesco titolo di « guerra delli dèi » s'ha da intendere le guerre, ch'ebbe a sostenere la Chiesa cristiana contro i gentili ed i maomettani, e la Chiesa cattolica contro i protestanti. Quelle guerre, tema inesausto di declamazioni ed invettive e calunnie settarie, per la parte che v'ebbe realmente la Chiesa, non furono mai altro che una giusta difesa della sua fede, della sua autorità, della sua libertà dalle insidie e dalle violenze di nemici mortali ed implacabili. E se in quelle guerre nè anche

Digitized by Google

il campo cristiano cattolico non procedette sempre *cum moderamine inculpatae tutelae,* non si tenne sempre nei limiti della giustizia e della carità evangelica, e trascorse pure ad abusi della forza, a vendette crudeli, a repressioni barbariche, la colpa non fu mai della Chiesa, ma dei capitani o dei principi che si faceano suoi campioni, senza esser animati del suo spirito. Il suo spirito è quello dell'Evangelio di Cristo, spirito di pace e di carità, di figliuolanza divina e di fratellanza umana, il solo spirito che possa unire li uomini in modo da fare di tutte le famiglie e le città e le nazioni un solo corpo, con un cuor solo ed un'anima sola: il regno di Dio su la terra. Ed è questa la religione, che un sedicente razionalismo viene a denunciare per antisociale!...

Ben è vero, ch'essa non potè mai compiere l'opera sua nel mondo, impedita e avversata e combattuta come fu sempre da tutti i ribelli a Dio ed al suo Cristo; ma bastò pur quel tanto di spirito cristiano, ond'essa giunse a fondare e costituire nel medio evo una *cristianità,* per mostrar come sia la sola religione capace di unire li uomini in società vera e propria fra loro, perchè li unisce con uno stesso vincolo di fede e speranza e carità in Dio. E se dopo il medio evo co'l risurgimento pagano e con la riforma protestante il regno della cristianità venne meno, non si estinse però subito e dura tuttavia l'influsso dello spirito cristiano, al quale va ancora debitrice l'Europa di trovarsi in tali condizioni, che lasciano i suoi popoli vivere in società ed in commercio scambievole di beni e di pensieri, di sentimenti ed affetti.

Raz. — L'esempio fa contro di te, poichè l'Europa moderna è cristiana, se vuoi, di nome e non già di fatto. La sua civiltà, la sua cultura è puramente civile. E come si possono mai ripetere da un influsso della Chiesa le condizioni di questa società europea, la quale non s'è potuta costituire se non a patto di affrancarsi dalla Chiesa? O che v'ha dunque più in essa di esclu-

Digitized by Google

sivamente cristiano? È l'industria? la scienza? l'arte? l'amministrazione? la guerra? la legislatura? Ma in tutte queste funzioni dell'attività sociale non v'ha più nulla, che rechi l'impronta del cristianesimo (1).

Catt. — Adagio; bisogna distinguere. Se trattasi dell'Europa *legale,* ossia de' governi e di tutti li ordini e poteri governativi, tu hai ragione: quello è propriamente *regnum mundi,* il regno della rivoluzione, della massoneria, vale a dire dell'Anticristo. Ma se invece si tratta dell'Europa *reale,* ossia dei governati, dei popoli in sè stessi, nella loro vita privata e publica, inquanto è retta dai dettami della loro coscienza e non dalle leggi dello Stato, ho ragione io; poichè quanto v'è ancora d'ordine morale e sociale, quanto di giustizia e di carità, devesi tutto allo spirito cristiano, che nella maggior parte delle famiglie popolane continua a dirigere ed animare l'educazione de' figliuoli, e ad allevare generazioni, che oppongono ancora una forte resistenza alle male arti ed alle scelerate violenze de' loro governi. Ma ove mai (che Dio ce ne scampi!) queste arti e queste violenze pervenissero a sbandire dal mondo ogni avanzo di spirito cristiano, ed a ridurre tutta la società in balìa dell'ateismo e del materialismo, sai tu che avverrebbe? Avverrebbe dei popoli quel che già s'è veduto e si vede avvenire delle sètte di atei e materialisti. Andrebbero a finire nel communismo, nel nichilismo, nell'anarchia, cioè in uno stato, ove non sarebbe davvero più possibile altra società fuorchè quella che può darsi « fra cani e gatti, fra lupi ed agnelli ».

In conclusione, i tuoi argumenti contro la necessità della rivelazione, son dello stesso valore di quelli contro la sua possibilità: in luogo di giovare alla causa che tu difendi, servono a quella che tu combatti.

Andiamo innanzi.

(1) Pag. 117-118.

Digitized by Google

CAPO DODICESIMO

MIRACOLI.

697. *Raz.* — Prima di passare dalle tesi della possibilità e della necessità di una rivelazione divina alla tesi della sua esistenza, li apologisti prendono ad assegnare le note o caratteri, per cui si possa con certezza discernere la rivelazione vera dalle false, la parola di Dio da ogni dottrina degli uomini; giacchè senza un criterio sicuro ed infallibile, come potrebbesi mai giudicare fra le tante religioni, che tutte si vantano rivelate da Dio? Ora essi credono di possederlo; ed insegnano che consiste nei miracoli e nelle profezie (1).

Catt. — E dicono ottimamente.

Raz. — Vediamo. E cominciando dai miracoli, la teorica cristiana comprende due punti: **a**) Che i miracoli sono possibili; **b**) e che sono una nota caratteristica ed infallibile della rivelazione divina. Or bene.

I. La dimostrazione del primo teorema suona così: — Il miracolo è un fatto sensibile, stupendo, fuori dell'ordine consueto o delle leggi costanti della natura (2). Ma un tal fatto non involge alcuna repugnanza; pe-

(1) Pag. 119.

(2) S. Thom., I, q. CV, a. 6-7; — ib. q. CX, a. IV; — Contr. Gent., lib. III, c. CI-CII; — De Potentia, q. VI, a. 1-2.

Digitized by Google

rocchè quel Dio medesimo, che liberamente ha creato ed ordinato l'universo, può derogare alle leggi da lui liberamente imposte alla natura. Nè questa derogazione repugna alla immutabilità divina; poichè se il miracolo come *fatto* avvien nel tempo, come *decreto* è coeterno a Dio, il quale nello stabilire l'esistenza e l'ordine del mondo, ha stabilito insieme i casi, in cui devono essere sospese o interrotte le leggi della natura. Dunque i miracoli sono possibili (1).

Catt. — È una dimostrazione, che con qualche schiarimento da aggiungere più innanzi riesce irrefragabile.

Raz. — È un argumento, a cui non manca altro che la base. Certamente, posto un Dio che pensi, voglia, ed operi come noi, benchè con un grado maggiore di perfezione....

Catt. — Non è questo il concetto di Dio, secondo la dottrina cristiana. Fra Dio e l'uomo non passa già una semplice differenza di grado. Dio non differisce dall'uomo soltanto per « un grado maggiore di perfezione ». Dio è l'Ente infinito, l'uomo è un ente finito; e la differenza fra l'infinito ed il finito non è già di grado, ma di natura; e non di natura specifica, ma generica, poichè non appartengono a nessun genere commune (2): è insomma una differenza infinita. E tu vuoi supporre, che il Dio de' cristiani non sia se non un uomo più perfetto degli altri?

Raz. — Dirò adunque, per usare un linguaggio più ortodosso: posto un Dio che abbia dato al mondo l'esistenza e le leggi, come e quando gli piaque, l'affare sarebbe finito; e la possibilità del miracolo non sarebbe che un corollario immediato della natura di Dio e della creazione del mondo (3).

Catt. — Bella e buona e preziosa confessione! Ah! se il razionalismo fosse sempre così leale nella sua critica! e non dimenticasse mai, che la questione delle

(1) Pag. 119-120. (2) V. Ult. Crit., l. c. VII, n. 170-171.
(3) Pag. 120.

Digitized by Google

questioni è propriamente quella dell'esistenza di Dio creatore dell'universo!... Tutte le difficultà circa i miracoli, come circa la rivelazione e la providenza, ecc., che pajono così gravi ed insolubili alla ragione pregiudicata degli atei, degli scettici, degli increduli d'ogni razza, scompajono affatto dinanzi alla sincera e serena ragione del cristiano. Il quale, persuaso e convinto, per via di prove metafisicamente certe e matematicamente rigorose, della realtà assoluta di Dio come potenza e sapienza e bontà infinita, come principio e fine, causa e legge d'ogni realtà finita e relativa, non solo *crede*, ma *sa* che non può andar suggetta a nessun limite nè l'essenza, nè l'attività divina; che tutto quanto è intrinsecamente possibile (non involge nessuna repugnanza nè logica, nè metafisica), Dio lo può fare; e che quanto più v'ha di arcano e misterioso, di sovranaturale e sovrintelligibile nelle opere divine, tanto più la ragione ha da raffermarsi nella sua fede in Dio. Un Dio definibile, determinabile, comprensibile alla ragione; un Dio in cui la scienza non trovasse nulla d'oscuro e d'ignoto e d'inesplicabile, sarebbe un Dio finito, un Dio che non è Dio.

Raz. — Bada che la mia confessione, come ti piace di chiamarla, era soltanto ipotetica. Io dichiarava, che posto il concetto cristiano di Dio e della creazione, ne seguirebbe qual corollario immediato la possibilità del miracolo. Ma volevo ripigliare, come ora ripiglio, che la creazione ed il Dio creatore, in luogo d'essere una realtà razionale e scientifica, sono anzi per la scienza e per la ragione una chimera, e men che nulla; e per conseguente anche il miracolo corre la medesima sorte (1).

Catt. — E torni così a sofisticare e spropositare, secondo il tuo solito. Dall'esame che abbiam fatto delle tue objezioni contro le tesi dell'esistenza di Dio e della creazione del mondo, apparve chiaro e manifesto

(1) Ibid.

Digitized by Google

ch'esse vengono sollevate e divulgate non dalla scienza, ma dalla sofistica; non dalla ragione, ma dalla passione; onde se i tuoi argumenti contro la possibilità del miracolo sono della stessa fabrica, questa tesi non meno di quelle rimane inconcussa.

698. *Raz.* — I miei argumenti sono tratti dai caratteri, che li stessi apologisti riconoscono essenziali al miracolo:

a) Dev'essere un fatto sensibile: — ma il sensibile non può esser effetto di ciò che è al tutto immateriale, di uno spirito puro, come voi supponete il vostro Dio (1).

Catt. — Sta a vedere di quali effetti e di quali cause tu parli. Se trattasi de' fatti sensibili in particolare e delle loro cause seconde, prossime, relative nel corso ordinario della natura; è certo che non sono effetti di cause al tutto immateriali, di spiriti puri. Ma se invece si tratta del sensibile in genere, o della totalità dei fatti sensibili, e quindi della loro causa prima ed assoluta; è certissimo e realissimo quel che a te pare impossibile. Appunto perchè sono sensibili, richiedono un principio sovrasensibile, siccome perchè temporanei, un principio eterno; perchè contingenti, un principio necessario; perchè finiti, un principio infinito.... (2). Dunque il tuo primo argumento è nullo: dall'essere il miracolo un fatto sensibile non ne consegue punto che non possa esser opera di Dio.

Raz. — **b**) Che non sia fattibile da una causa naturale: — ma fuori delle serie di cause ed effetti naturali, cioè di fenomeni appartenenti al mondo sensibile, per noi non havvi che il nulla; ed il nulla non può far nulla (3).

Catt. — *Per voi*, sia pure; ma poco importa: non siete già voi la ragione, la scienza, la verità in per-

(1) Ibid.
(2) V. Ult. Crit., l., c. VII, n. 173-174. (3) Pag. 120.

Digitized by Google

sona. La vostra ragione è così offuscata e pervertita, che disconosce qui uno dei principj essenziali della ragione umana, quel principio che altrove la vostra scienza medesima tiene per fondamento di tutto l'ordine dell'universo: il principio di causalità. Perocchè « nelle serie di cause ed effetti naturali » tutti i termini sono relativi, tutti contingenti e finiti. Non v'è causa che non sia anch'essa effetto, cioè sono tutte cause seconde, che hanno la ragione della loro esistenza non *in se* ed *a se,* ma *in alio* ed *ab alio;* talchè non esistono se non in virtù di una causa prima, che è necessariamente fuori di tutte le serie naturali. Dire adunque che « fuori delle serie di cause ed effetti naturali non havvi che il nulla », vuol dire che esistono soltanto cause seconde senza una causa prima, cioè che esistono effetti senza causa. E se *per voi* questo portento di assurdità è il sublime della ragione e della scienza, tanto peggio per voi e per la vostra dissennata scienza e per la vostra insensata ragione. Dunque il tuo secondo argumento è ancor più nullo del primo.

Raz. — c) E che sia sovranaturale, cioè tutto opera di Dio: — ma il sovranaturale o una derogazione alle leggi della natura, dinanzi alla ragione ed alla scienza non è altro che l'impossibile (1).

Catt. — Impossibile, a chi? Alla stessa natura, sì, certamente; chè per ciò appunto si chiama sovranaturale. Ma, all'autore della natura? No, signore, mainò. E che? non v'è artefice, il quale non abbia la facoltà di modificare l'opera sua; non legislatore, il quale non abbia il potere di derogare alla sua legge: e dovrebbe esser impossibile all'autore e legislatore, dell'universo? Impossibile potrà parere a quella scienza, a quella ragione, che trova nell'assurdo la sua beva; ma la vera scienza, la retta ragione riconosce che il sovranaturale non solo non è escluso, ma è essenzialmente richiesto

(1) Ibid.

Digitized by Google

e presupposto dall'ordine naturale. Perocchè la natura tutta insieme non potè dare l'esistenza, nè la legge a sè stessa, ma dovette riceverla da una causa esteriore e superiore ad essa, cioè da una causa sopranaturale. Dunque l'esistenza del sopranaturale è condizione assoluta dell'esistenza della natura; e per conseguente è tanto assurdo l'ammettere una repugnanza fra la natura ed il sopranaturale, quanto fra l'essenza e l'esistenza della stessa natura.

La nullità del tuo terzo argumento è dunque pari a quella degli altri due.

Raz. — Lasciamo le teorie metafisiche ed astratte, e veniamo al concreto. Con qual diritto si potrebbe mai classificare tra i miracoli un fatto quale che sia? La condizione principale del miracolo, stando alla vostra stessa definizione, si è che il fatto ecceda le forze tutte della natura. Non si può dunque ammettere un miracolo, se non si conoscono pienamente e la natura e tutte le sue leggi; poichè altrimenti come si potrebbe decidere, se il fatto sia a queste leggi superiore o suggetto? Il vulgo, che di tutto l'organismo dell'universo conosce a mala pena qualche legge dei fenomeni quotidiani e più communi, di cui è testimonio e parte, avrà necessariamente per miracolo ciò che agli occhi del fisico, del chimico, del mecanico, dell'astronomo è il fenomeno più naturale del mondo. Ora nè anche li scienziati possono arrogarsi la cognizione intiera ed assoluta di tutte le leggi della natura: dunque il criterio per discernere i fatti miracolosi dai naturali qual sarebbe? L'ignoranza (1).

Catt. — Tu non ragioni guari meglio nel concreto che nell'astratto. Questa tua argumentazione prova troppo, e perciò nulla. Essa proverebbe, se fosse mai valida, che « l'ignoranza è il criterio per discernere » non solo « i fatti miracolosi dai naturali », ma anche i fatti apparenti, imaginarj, illusorj dai reali. Ed invero,

(1) Pag. 121.

Digitized by Google

posto che senza « una cognizione intiera ed assoluta di tutte le leggi della natura » non si potesse affermare: — Il fatto A è miracoloso, e non già naturale; — gli è chiaro, che non si potrebbe nè anche affermare: — Il fatto B è reale, e non già imaginario o illusorio. — Perocchè le leggi ancor ignote della natura, come in un caso darebbero sempre luogo a supporre, che il fatto creduto miracoloso sia naturale; così nell'altro, che il fatto creduto reale sia apparente. In altri termini, se davvero senza una cognizione assoluta della natura e di tutte le sue leggi fosse invalido il giudizio positivo, che quel fatto è un miracolo; evidentemente sarebbe del pari invalido il giudizio negativo, che quel fatto non è un miracolo. Ora di una tal cognizione non è capace l'intelletto umano: dunque non sarebbe legitimo, nè lecito nessun giudizio intorno a nessun fatto di nessun genere. Unico sistema ragionevole sarebbe lo scetticismo assoluto. Il titolo stesso di scienze fisiche e naturali dovrebb'essere abolito.

E pure « li scienziati », mentre per una parte sanno benissimo di non potersi arrogare la perfetta cognizione di tutte le leggi della natura, per l'altra sono certissimi di poter affermare con tutta asseveranza la realtà d'un gran numero di fatti, siccome pienamente conformi a tutte le leggi della natura. E la ragione si è, perchè stabilita ed accertata una legge come essenziale alla natura di qualche cosa, non v'ha più a temere che possa mai supporsi qualche altra legge contraria: altrimenti si dovrebbe supporre, che la natura possa contradirsi, cioè distruggere sè stessa. Così nessun vero scienziato verrà mai a dubitare, che nella natura possa esserci ancora latente ed occulta qualche legge contraria alle leggi della mecanica; nessuno esiterà ad affermare conforme a tutte le leggi di natura, che ogni corpo è esteso, è pesante, mobile, divisibile, ecc.; e a dichiarare che se un corpo cessasse, per es., di sottostare alla legge di gravità, sarebbe quello un fatto fuori e sopra e contro di tutte le leggi

Digitized by Google

naturali. Se dunque li stessi tuoi scienziati, benchè alienissimi dall'arrogarsi una cognizione adequata di tutta la natura, hanno pure in tanti casi un criterio certissimo e sicurissimo per discernere i fatti naturali da quelli naturalmente impossibili, cioè superiori o contrarj a tutte le forze della natura; possono ben li apologisti valersi dello stesso criterio per contraporre ai fatti naturali i miracoli, ossia per distinguere l'opera della natura da quella di Dio.

699. *Raz.* — Dio adunque operando un miracolo, contradirebbe a sè stesso, perchè violerebbe qualche legge da lui medesimo stabilita.

Catt. — Ma che violazioni, che contradizioni vai tu sognando! O non sai....

Raz. — So bene anch'io ciò che voi replicate (1): Dio non governa propriamente i generi e le specie, che sono prette astrazioni, ma sì li individui che sono realtà; onde le leggi che reggono il mondo, non sono per sè stesse universali (giacchè l'universalità è ancora un concetto tutto nostro), ma individuali; non si riferiscono a classi generiche o specifiche, ma ai singoli individui. Il miracolo adunque non è una derogazione a veruna legge di natura, ma è l'attuazione della legge stessa particolare, che Dio ha prefissa a quella tal cosa: come per es., la risurrezione di un morto non viola nessuna legge universale, ma adempie la legge propria di quell'uomo, del quale Iddio decretava ab eterno una morte ed una risurrezione temporanea, che precedesse alla morte e risurrezione finale (2).

Catt. — E non è così tolta via quella contradizione, quella violazione che tu ci opponevi?

Raz. — Ma è tolto insieme e distrutto il concetto stesso di miracolo. Il quale è, per vostra definizione,

(1) V. Perrone, De Vera Religione, p. I, c. III, n. 122.
(2) Pag. 121.

Digitized by Google

un fatto contrario alle leggi di natura. Or se non si dànno veramente in natura leggi universali, se ciascun individuo è retto da leggi particolari, il miracolo diventa un fatto, non più contrario, ma conforme alle leggi naturali, inquantochè non è altro che l'esecuzione della legge propria di quel cotale individuo: legge sempre naturale, sia poi conforme o contraria a quella degli altri individui simili. È questa, in verità, una strana teorica per difendere i miracoli; giacchè vien a dire, che i miracoli sono possibili, perchè impossibili (1).

Catt. — Questa tua argumentazione non ha altro fondamento che un abuso di termini. Tu prendi « le leggi di natura » in un senso arbitrario e fallace, come se esistessero da sè e per sè stesse; talchè non fossero dipendenti da Dio, e dipendesse ogni cosa da loro. Ma non è questo il significato che hanno nel linguaggio commune, e tanto meno in quello degli apologisti. Quando si dice che il miracolo è un fatto contrario alle leggi universali della natura, s'intende semplicemente contrario al procedere consueto, all'ordine costante delle cose; nel quale ogni causa seconda deve operare conforme alla natura, che Dio le ha dato. Ma appunto perchè è Dio, che assegnò ad ogni cosa la sua natura particolare e tutto l'ordine successivo de' suoi stati attivi e passivi; per lui non vi sono, a rigore di termini, nè leggi, nè miracoli. Quelle che noi chiamiamo leggi naturali, non sono altro che il modo ordinario d'operare delle cause seconde, laddove il loro modo d'operare straordinario è per noi il miracolo.

Di qui non ne segue punto, che il miracolo sia « un fatto conforme, e non più contrario alle leggi naturali », cioè che cessi d'essere miracolo, e che da noi si dica « possibile, perchè impossibile ». Ne segue invece, che il fatto miracoloso si oppone ai fatti o alle

(1) Pag. 122.

Digitized by Google

leggi naturali, come un effetto straordinario della potenza di Dio a' suoi effetti ordinarj. Tutti dipendono da Dio; ma li effetti ordinarj ne dipendono mediatamente, perchè le loro cause prossime, efficienti e formali, sono le cause seconde, le forze da lui distribuite e ordinate nei regni della natura: laddove li effetti straordinarj ne dipendono immediatamente; perchè la loro causa efficiente e formale è la potenza divina. I miracoli adunque sono fatti sovranaturali, perchè eccedono la virtù di tutte le cause e forze del creato, e non possono avere altra causa che l'onnipotenza del creatore.

Raz. — Orsù dunque, di cotesti fatti sovranaturali ne citino un solo, che sia avvenuto là dove potea venir osservato ed accertato in buona regola: e ci ricrederemo. Citino un morto che sia risurto negli anfiteatri di anatomia e sotto li occhi dei fisiologi; citino un corpo che sotto li occhi dei fisici abbia cessato d'essere esteso, pesante e impenetrabile; citino un pianeta che sotto li occhi degli astronomi siasi arrestato nella sua rivoluzione... Ma finchè a testimonj dei fenomeni della vita e della materia s'invocano le turbe, che ignorano fino il nome della fisiologia, della fisica, dell'astronomia, ci dee ben esser lecito di rispondere con le risa alle vostre bubbole miracolose (1).

Catt. — Ed ecco l'argumento, con cui li increduli si credono di aver chiusa per sempre la bocca a tutti li apologisti e teòlogi e filosofi cristiani. Povera gente! non s'accorgono di aver invece scoperto l'ultimo fondo della loro sofistica. Perocchè il costrutto di questo argumento in buon vulgare suona così: — Noi siam presti ad ammettere la realtà de' miracoli, ma a condizione: **a**) Che Dio li facia quando e dove e come piace a noi; — **b**) Che il giudizio su la loro realtà non ispetti alle turbe ignoranti; — **c**) Ma sia riserbato

(1) Pag. 122-123.

Digitized by Google

a noi soli. — Ora di queste condizioni è difficile a dire quale sia la più temeraria o la più stolta, ma stolte e temerarie sono tutte.

La prima pretende, che Dio debba stare agli ordini vostri e fare il vostro commodo e servire all'odio vostro contro del cristianesimo: è dunque implicitamente una professione di ateismo. La seconda pretende, che la testimonianza delle moltitudini non addottorate, nè addottrinate, non valga mai ad accertare la semplice realtà di fatti esterni, sensibili, visibili, palpabili: è quindi una negazione esplicita del senso commune e della validità d'ogni esperienza vulgare, ed una professione implicita di scetticismo. E la terza pretende, che il giudizio circa la credibilità d'una classe di fatti storici sia un privilegio degli increduli, ossia di coloro che sono risoluti *a priori* di negarla: ed è un insulto alla ragione ed alla coscienza umana. Se i tuoi « critici razionali » sottoponessero a tali condizioni la loro credenza ai fatti storici in generale, cioè se non volessero credere alla realtà di altri fatti che quelli di cui fossero essi testimonj oculari, o facesse testimonianza un'academia di scienziati, che cosa mai saprebbero di storia? Assai meno d'un allievo della prima scuola elementare. Co'l loro metodo adunque non v'ha più miracolo, perchè non v'ha più storia.

No, costoro non « si ricrederebbero », nè anche se avvenissero miracoli ognidì sotto i loro occhi, e ne' loro anfiteatri e gabinetti, laboratorj ed osservatorj (1). Costoro negano, in nome della loro scienza positiva, la realtà dei fatti naturali; dunque tanto più quella dei fatti miracolosi. Per loro tutto il mondo esterno, sole e pianeti, terra e mare, monti e valli, piante ed animali... tutto è un'illusione de' nostri sensi, un prodotto della nostra fantasia; tanto più dunque un mi-

(1) *Si Moysen et prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurrexerit, credent.* Luc. XVI, 31.

Digitized by Google

racolo. E son questi i giudici, che tu dichiari i soli competenti a decidere la questione della realtà de' miracoli? Ma sono invece i soli incompetenti fra tutti li animali ragionevoli. Dunque così la loro sfida, come la loro promessa di ricredersi è una buffonata; poichè subordinano l'una e l'altra a condizioni assurde. Tal è il sugo delle tue objezioni su' l primo punto Veniamo al secondo.

700. *Raz.* — II. La dimostrazione della seconda tesi si compendia in questo entimema: — I miracoli non possono essere fatti se non da Dio; dunque una rivelazione confermata da miracoli non può essere se non divina, perchè Dio è la stessa verità, e non può nè ingannarsi, nè volerci ingannare (1).

Catt. — Ed è una dimostrazione non men rigorosa dell'altra.

Raz. — Per voi sì, ma per noi no, certamente. Io non tornerò a discutere il suo valore teoretico o filosofico per non ripetere argumenti già esposti. Ma la questione de' miracoli tocca pure la storia; e nel campo dei fatti ancor più che in quello delle idee lo assunto degli apologisti appare disperato. Perocchè i miracoli, non che siano una nota propria della sola rivelazione cristiana, sono anzi la prerogativa comune di tutte quante le rivelazioni o le religioni del mondo. Tutte ripetono la loro origine da qualche Dio, il quale manifestò sè ed i suoi voleri all'uomo, da lui destinato ad institutore del nuovo culto; tutte vantano strepitosi miracoli in prova della verità e divinità delle proprie dottrine: dunque o sono tutte vere e divine ad un modo, o i miracoli non sono punto un criterio religioso (2).

Catt. — Dovresti però ricordarti d'una distinzione capitale; ed è che i miracoli della sola rivelazione cristiana sono veri e certi, quelli invece di tutte le

(1) Pag. 123. (2) Pag. 123-124.

Digitized by Google

altre religioni, finti o favolosi, come ne fanno unanime testimonianza tutti i critici e li eruditi più famosi (3).

Raz. — Bella risposta! Ma ed eruditi e critici più famosi ancora non han forse dimostrato egualmente favolosi o finti i miracoli, che la teologia cristiana reputa fatti veri e certi (4)?

Catt. — No, signore, non c'è parità. In primo luogo, a negare la realtà storica dei miracoli delle divinità mitologiche sono d'accordo tutti i critici e li eruditi antichi e moderni, ma contro i miracoli della religione cristiana, no. Nei dodici o tredici secoli della patristica e della scolastica, i negatori furono in numero così scarso, che per la storia può dirsi trascurabile. E se nell'èra moderna sventuratamente son venuti via via aumentando ed oggimai son molti, sono pur sempre assai meno de' loro avversarj. Ed in secondo luogo, la critica dei miracoli mitologici è una vera dimostrazione, laddove quella de' miracoli evangelici è una pretta sofistica.

Raz. — Ma se a voi è lecito conchiudere, che i prodigj attribuiti alle divinità pagane son favole, perchè qualche filosofo antico se ne rideva...

Catt. — Noi conchiudiamo che sono favolosi, anzitutto per ragioni intrinseche, perchè la critica storica dimostra ad evidenza che non sono fatti reali, ma favole; e poi per ragioni estrinseche, perchè la sentenza di quella critica è approvata e confermata, non già da « qualche filosofo » soltanto, ma da tutti li uomini di buon senso d'ogni tempo e d'ogni luogo.

Raz. — Non sarà dunque molto più concesso a noi di sostenere, che del pari i portenti attribuiti alla divinità cristiana son miti, perchè altri filosofi ed assai più numerosi e non meno autorevoli se ne burlano (3)?

Catt. — Mainò, perchè i miracoli evangelici hanno tutti i caratteri dei fatti storici, e non delle favole e dei miti; e la loro realtà è provata con tale e tanta

(1) Pag. 124. (2) Ibid. (3) Ibid.

Digitized by Google

copia di documenti e monumenti, che nessun fatto della storia antica ne può contare altretali ed altretanti. Laonde se potesse ragionevolmente dubitarsi della verità storica dei racconti evangelici, non sarebbe più lecito affermare nulla di vero e certo in nessun racconto di fatti antichi. E se i *filosofi* che se ne burlano, per voi sono « assai più numerosi e non meno autorevoli » degli altri; per chiunque non è invasato da spirito settario non sono, nè per numero, nè per autorità paragonabili con li altri.

Raz. — E pure, come a dispetto degli increduli i miracoli evangelici furono e sono creduti con fede inconcussa da millioni e millioni di cristiani; così a dispetto dei critici, altri millioni di Indiani, Cinesi, Persiani, Egizj, Greci, Romani, Arabi, Turchi... credevano e parte credono ancora con egual fede ai miracoli de' loro dèi. Dunque non c'è verso: l'argumento val sempre o per tutte le religioni, o per nessuna. Per nessuna, se ne rimettiamo il giudizio alla critica razionale; per tutte se ammettiamo le testimonianze della fede ingenua. Perocchè e per l'una e per l'altra tutti i miracoli sono eguali: per questa tutti fatti storici, per quella tutti miti imaginarj (1).

Catt. — Il tuo paragone è qui più sgangherato che mai. Fra i millioni de' credenti cristiani per molti secoli era tutto, ed è ancora in gran parte il fiore delle nazioni più culte e civili, li ingegni più alti, li animi più retti, li esemplari più belli d'ogni virtù domestica e sociale; laddove fra i millioni di credenti pagani non puoi annoverare altro che turbe ignoranti, superstiziose, corrotte, imbarbarite, e non poche imbestiate. Che cosa poi sieno i miracoli, a cui prestavano o prestano fede i popoli da te ricordati, puoi apprenderlo dai libri degli apologisti, e per citarne un solo, dal Dizionario del Jaugey (2), ove troverai pas-

(1) Ibid.
(2) Dictionnaire Apologétique, art. *Miracle*. Paris, 1889.

Digitized by Google

sati in rassegna partitamente i miracoli del brahamanismo, del buddhismo e lamaismo, delle religioni de' Babilonesi, Egizj, Persiani, del paganesimo grecoromano, dell'islamismo, e poi anche delle sètte cristiane de' gnostici, montanisti, giansenisti, ecc.; e troverai provato e dimostrato, come e qualmente per la parte dei prodigj che possono dirsi fatti storici (e sono la minima parte; chè i più devono annoverarsi tra le favole o le finzioni o le ciurmerie), sono irrepugnabili le due conclusioni seguenti:

a) « Per nessuna religione, dalla cattolica infuori, non si allega nessun miracolo, che richieda lo intervento della potenza divina: possono e quindi devono tutti attribuirsi o a cause naturali, o agli angeli buoni o cattivi;

b) « E quasi tutti sono accompagnati da circostanze indegne degli angeli buoni; ed i più maravigliosi vennero fatti a pro di dottrine religiose evidentemente contrarie alla ragion naturale: non è dunque Dio il loro autore immediato nè mediato, poichè Dio non può insegnare in una rivelazione positiva l'opposto di ciò, che insegna all'uomo per via della ragione.

« Dunque i pretesi miracoli delle religioni diverse dalla religione cattolica non iscemano punto la forza dimostrativa dei miracoli inconcussi, su i quali si fonda la dimostrazione cristiana ».

Vero è che tutti i popoli credono alla realtà de' miracoli, come credono all'esistenza di Dio e di rivelazioni divine. Ma questo consenso universale riguarda tale credenza religiosa in genere, e prova ch'essa è naturale all'uomo, ossia che è una condizione originaria della vita mentale e morale del genere umano; e non concerne già tutte le credenze in particolare, nè prova punto l'eguaglianza, l'identità del loro valore. E come l'unità della credenza universale in Dio e nella rivelazione divina non toglie la diversità delle credenze speciali, ossia non esclude le credenze a falsi dèi ed a fittizie rivelazioni; così l'universalità

Digitized by Google

della credenza ai miracoli non toglie, non esclude le particolari credenze a miracoli imaginarj ed illusorj. Ma, d'altra parte, come la credenza a rivelazioni e divinità false presuppone una divinità ed una rivelazione vera, perchè la falsità è negazione della verità, ed ogni concetto negativo presuppone essenzialmente, necessariamente l'opposto concetto positivo; così la credenza a miracoli apparenti presuppone miracoli reali, perchè l'apparenza è negazione della realtà, e sarebbe impossibile il concetto di cose apparenti se non ci fossero cose reali (1).

Quindi il tuo dilemma, che i miracoli sono tutti egualmente « o fatti storici o miti imaginarj », è tanto assurdo quanto l'altro, che sieno egualmente vere o egualmente false tutte le divinità e le rivelazioni. Assurdo in generale, perchè se indifferentemente tutto è falso e tutto è vero, non v'ha realmente più nulla nè di vero, nè di falso. Ed assurdo in particolare per rispetto alla divinità; poichè data la credenza a divinità moltiplici e diverse ed opposte, la tesi o l'ipotesi che sieno egualmente tutte false o tutte vere, è repugnante in sè stessa, e si distrugge da sè stessa, perchè suppone tutt'insieme falsi o veri i contradittorj (che Dio sia e non sia uno, sia e non sia spirituale, eterno, infinito, immutabile...) cioè nega il principio di contradizione, in virtù del quale se uno de' contradittorj è vero, l'altro è necessariamente falso, e viceversa. Ora negato il principio di contradizione, nell'ordine logico non v'ha più nulla di vero, e nell'ordine metafisico nulla di reale: scetticismo e nichilismo assoluto.

Dunque la credenza a tante divinità false involge e presuppone l'esistenza d'un solo Dio vero, e per conseguente di una sola rivelazione e religione vera, alla quale appartengono i soli miracoli veri, cioè propriamente divini; perchè com'essi sono opera di Dio, e

(1) V. Zigliara, Propaedeutica ad sacram theologiam, lib. III, c. III, § III.

Digitized by Google

Dio è la verità assoluta, così non possono esser fatti se non a conferma dell'unica religione e rivelazione divina: altrimenti Dio contradirebbe a sè stesso, la verità diverrebbe banditrice d'errore.

Egli è pertanto manifesto, che la *critica* da te celebrata per *razionale* (lasciamo stare la *fede* da te chiamata *ingenua*; chè qui ci riferiamo all'ordine della cognizione riflessa, e non della cognizione diretta, spontanea, o intuitiva), quella che mette in un solo fascio tutte le religioni, e sentenzia che i miracoli non valgono per nessuna, dacchè sono « tutti miti imaginarj », è una critica insensata, che conduce difilato alla negazione d'ogni certezza, d'ogni verità e storica e teoretica: così insensata, come sarebbe quella che dalla gran moltiplicità e diversità de' sistemi filosofici, per esempio, intorno all'anima umana, ne inferisse che dunque sono indifferentemente tutti falsi o tutti veri, cioè tanto quelli che affermano, quanto li altri che negano la sua esistenza; tanto quelli che la fanno spirituale ed immortale, quanto li altri che la vogliono corporea e peritura, ecc. Conclusione che implica la abolizione d'ogni criterio per distinguere il falso dal vero, e quindi la negazione d'ogni differenza tra il vero ed il falso: che infine vuol dire la negazione di ciò che costituisce la ragionevolezza e la moralità dell'uomo, l'essenza specifica dell'umanità. Ecco dove termina, anche per questo capo, come già vedemmo per tanti altri, la famosa « critica razionale »: a disumanar l'uomo per ragguagliarlo al bruto.

701. *Raz.* — Hai un bel dire, ma le tue argumentazioni rompono contro il fatto, che sta sotto i nostri occhi. Ed è questo: nei paesi dove le scienze han fatto e vanno facendo maggiori progressi, domina la religione cristiana; e pure il metodo scientifico è la negazione della credenza ai miracoli (1).

(1) Pag. 125.

Digitized by Google

Catt. — E donde ricavi questa notizia?

Raz. — Dal principio stesso onde muovono i naturalisti, cioè che tutto quanto accade nell'universo, è effetto di quelle leggi universali e costanti, è manifestazione di quelle attività intime ed immanenti, in cui consiste la vita della natura; sicchè qualunque fenomeno avvenga, non può essere se non naturale (1).

Catt. — E come principio generale per l'ordine dei fenomeni fisici, l'ammettiamo anche noi. Ma nota bene, diciamo fenomeni *fisici;* perchè nei fenomeni psichici o spirituali concorre un'attività libera, la volontà, i cui atti non sono determinati, come i fenomeni fisici, dalle « leggi universali e costanti » della natura. E diciamo principio *generale,* perchè la sua universalità e necessità non è assoluta, ma relativa ed ipotetica, come quella delle stesse leggi naturali, a cui si applica: leggi che la natura non potè dare a sè stessa, ma dovette ricevere dal suo autore. Quindi la loro costanza è sempre subordinata a questa restrizione: — Salvo il caso che Dio avesse disposto altrimenti. — È una restrizione, che non può essere rifiutata se non dall'ateismo.

Raz. — Quando però un fatto nuovo e straordinario si offre alla scienza, essa va tosto ad indagarne la causa nelle leggi note, o si sforza di scoprire una nuova legge che possa renderne ragione (2).

Catt. — E così dee fare, sino a che non le consti che quel fatto è sopranaturale.

Raz. — Ma la scienza oggi non ammette più miracoli...

Catt. — Non li ammette, come non li ammise mai, la scienza atea; ma la scienza per sè stessa, la scienza che segue i cánoni della ragione umana, e non i pregiudizj della ragione settaria, come professa l'esistenza di un Dio creatore e legislatore del mondo, così riconosce la possibilità de' miracoli, perchè l'una è conseguenza evidente dell'altra.

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

Raz. — È la scienza moderna che non la riconosce, perchè l'esperienza continua le attesta, che fatti lungo tempo rimasti inesplicabili trovano a poco a poco la loro spiegazione nelle leggi fisiche o fisiologiche, morali o sociali. A' suoi occhi pertanto il miracolo non può essere se non un fatto, che a prima giunta sembrò fuori dell'ordine naturale e destò maraviglia e stupore, ma che cade anch'esso sotto la legge commune (1).

Catt. — Da quell'esperienza ne segue soltanto, che fa d'uopo di procedere con somma diligenza e cautela per non iscambiare miracoli apparenti co' veri e reali. E così fa la Chiesa ne' suoi processi di canonizzazione, « del cui rigore non v'ha esempio in nessun'altra procedura del mondo » (2). Ma la conseguenza che ne tirate voi, è assurda; perchè converte alcuni casi particolari e contingenti in una legge universale e necessaria.

Raz. — Certo è nondimeno, che il progresso della ragione publica ha operato una vera rivoluzione (3).

Catt. — Cioè, non il progresso della ragione publica, ma la corrottela della ragione partigiana ha operato una rivoluzione, non già nei principj della scienza, ma nelle teste di que' sedicenti scienziati, che studiano la natura principalmente, se non unicamente, per farla servire all'odio loro contro la Chiesa e Cristo e Dio.

Raz. — Tu dunque non sai, che li stessi scienziati ancora credenti alla realtà dei miracoli della Bibbia, non lasciano di conformarsi nella pratica a quel principio di filosofia naturale? tanto esso è già penetrato nelle menti culte! E se fanno un' eccezione per il maraviglioso biblico, gli è solamente per rispetto all'autorità della fede, la quale tosto che non incatena più la loro ragione, essi non esitano punto ad applicare rigorosamente il metodo razionale; e lungi dallo spiegare i fatti straordinarj per una sovversione dell'ordine naturale, dovuta ad un'azione divina, sono d'ac-

(1) Ibid.

(2) P. Salis-Seewis, Le estasi, le stimmate, e la scienza, VI, pag, 62. (3) Pag. 125.

Digitized by Google

cordo co' liberi pensatori a proclamarne il naturalismo (1).

Catt. — Non so a chi tu voglia alludere in particolare; ma so benissimo, che se intendi parlare degli scienziati cristiani in generale, quel giudizio è una calunnia ancor più ridicola che atroce, rappresentandoli tutti in corpo come ipocriti ed impostori. No, non v'è nessuna opposizione fra la loro pratica e la loro teoria. Non assumono mica per « principio della loro filosofia naturale », che ogni fatto « nuovo e straordinario » sia un miracolo; e nella loro « applicazione del metodo razionale » non mostrano già di tenere tutti i fatti miracolosi per fenomeni naturali; ma procedono teoricamente e praticamente in modo da mettere in perfetto accordo il loro principio co'l loro metodo. Di regola generale riguardano i fenomeni fisici anche straordinarj come fatti naturali, e ne cercano la spiegazione nelle cause e leggi naturali. Ma se con questa ricerca trovano invece, che quei fenomeni sono superiori o contrarj alle forze della natura, e non possono provenire fuorchè da un intervento speciale e diretto di Dio; allora ne conchiudono che quei fatti sono miracoli. E non credono, nè temono che questa conclusione importi « una sovversione dell'ordine naturale, dovuta ad un'azione divina »; poichè è opera di Dio così l'ordine universale, come il miracolo particolare; nè questo sovverte o turba menomamente quello (2). Ov'è dunque la contradizione scandalosa e calunniosa da te sognata?

702. *Raz.* — È però innegabile una legge storica, che può formularsi così: Quanto più un popolo fu ignorante o meno instruito nelle scienze fisiche, tanto dovette esser maggiore il numero dei miracoli ch'egli ammetteva. All'incontro, quanto più si propagava l'instruzione, si studiavano le scienze, si svelavano i

(1) Pag. 125-126. (2) V. n. 699.

Digitized by Google

segreti della natura, tanto più divennero rari i miracoli (1).

Catt. E fin qui passi.

Raz. — Ora di questa legge è un perpetuo ed esatto riscontro la storia. Nel medio evo accadevano a bizzeffe i miracoli, che interessavano tutti, ed erano oggetto di culto, di entusiasmo, o di terrore universale: a' nostri giorni sono rarissimi; e quei pochi che s'arrischiano ancora di cimentare la fede dei popoli moderni, si fan come nell'ombra, al cospetto di gente inclinata d'avanzo a confessarli, non destano che un rumor passaggiero, fuggono la luce della critica, e vengono registrati unicamente nei libri fatti per alimentare la pietà del vulgo superstizioso e devoto (2).

Catt. — Oggi probabilmente non diresti più così; giacchè da parecchi anni nel santuario della Madonna di Lourdes avvengono miracoli ognidì, avvengono nei frequenti pellegrinaggi al cospetto di milliaja di persone d'ogni ceto e d'ogni paese, e sotto li occhi d'un collegio di medici d'ogni scuola (3). Del resto il numero maggiore o minore nella nostra questione non importa nulla. I miracoli son opera di Dio, il quale ne fa o no, molti o pochi, di sovente o di rado, come gli piace; nè v'è alcuno che possa chiedergli ragione del suo beneplacito.

Raz. — Importa però sommamente quella legge storica; la quale dimostra, che la credenza ai miracoli proviene dall'inclinazione naturale dello spirito umano, nelle epoche d'ignoranza e di rozzezza, a surrogare continuamente le cause naturali con una causa sovranaturale, e riferire tutto quanto lo stupisce all'intervento di un Ente superiore (4).

Catt. — Ma in questa legge v'è la condanna della tua teoria. Se « la credenza ai miracoli » viene da un'inclinazione naturale dello spirito umano, non può

(1) Pag. 126. (2) Ibid.

(3) V. Civiltà Cattolica, Serie XV, vol 1.° e 2.° (1892), quad. 999 e 1004. (4) Pag. 126.

Digitized by Google

essere in sè e per sè stessa illusoria. Altrimenti converrebbe supporre, che la natura stessa c'inganna facendoci credere quel che non è. E siccome le inclinazioni naturali d'ogni creatura hanno origine dal creatore, il concetto d'una natura ingannatrice si risolve in quello di un Dio ingannatore: concetto non meno repugnante ed assurdo che quello d'un circolo quadrato. Basta dunque il sapere che la credenza ai miracoli è naturale, per dover riconoscere ch'essa non è in sè e per sè illusoria, e che l'oggetto suo proprio non è essenzialmente un'apparenza suggettiva e fantastica, ma una realtà fisica e storica. Dunque non solo il miracolo è possibile, ma qualche miracolo è reale; perchè siccome nell'ordine generale della conoscenza, alla nozione dell'essere possibile (nozione astratta) va necessariamente innanzi quella dell'essere esistente (nozione concreta), così nell'ordine della credenza il suo oggetto è naturalmente prima un fatto reale che un fatto possibile. Nè ciò vuol già dire, che qualunque fatto tenuto da chichesia per sopranaturale sia un vero miracolo: a qual modo che la credenza naturale alla realtà della percezione sensitiva non vuol dire, che ogni percezione da noi avuta in qualsiasi stato e circostanza sia reale. Si danno percezioni illusorie, come miracoli apparenti; ed occorrono tutte le precauzioni, e le avvertenze della critica psicologica e storica per discernere le une dalle percezioni reali, e li altri dai miracoli veri. Ma ciò non distrugge punto, anzi conferma il valor naturale e normale della credenza, tanto alla realtà della percezione quanto del miracolo.

Raz. — Ma questo valore per rispetto al miracolo è tutto l'opposto di quel che dicono li apologisti. La critica moderna non si è contentata d'impugnare la possibilità e la realtà de' miracoli, ma s'è data inoltre ad esaminare minutamente i racconti miracolosi de' libri sacri, a fine d'indagare l'origine e spiegare la genesi della credenza generale ai miracoli. E dopo lunghi

Digitized by Google

e diligentissimi studj ha mostrato, come quest'origine, questa genesi debba ripetersi da quattro fonti (1).

Catt. — E sono?

703. *Raz.* — **a**) Le leggende e tradizioni popolari; — **b**) L'ignoranza delle scienze fisiche; — **c**) L'estasi e l'allucinazione, le visioni ed i sogni; — **d**) L'impostura e la frode.

Ora, quanto alla prima fonte...

Catt. — Risparmiati la fatica de' commenti e su la prima fonte e su tutte le altre. Ad esaminarli e confutarli punto per punto occorrerebbe un altro libro. Nè in verità mi fa mestieri; chè bastano poche osservazioni generali a mostrare, come la tua causa non possa trarre verun sussidio da quelle fonti. Esse valgono bensì a render ragione, almanco in gran parte, delle credenze a falsi miracoli nelle false religioni; ma non hanno che fare co' miracoli della religione cristiana.

Raz. — No? E perchè mai?

Catt. — Perchè l'ultimo costrutto di quelle fonti si è: **a**) pareggiare il cristianesimo a tutte le altre religioni; — **b**) e ridurre tutte le religioni inclusive la cristiana ad una mitologia.

Ora in virtù del primo articolo, nessuna religione ha carattere divino, o l'hanno tutte egualmente, cioè sono tutte indifferentemente vere o false: teoria che equivale, come testè si è veduto, ad ammettere tante divinità diverse e tutte false del pari o tutte vere, cioè a negare l'esistenza di un solo vero Dio, ossia a professare esplicitamente o implicitamente l'ateismo. Ed in virtù del secondo, nessuna religione ha carattere storico, nessuna ha fondamento in qualche fatto reale, ma tutte in origine sono il produtto dell'imaginazione popolare, che personifica le idee, i sentimenti, li affetti, le passioni, ed attribuisce a quei personaggi fantastici o poe-

(1) Pag. 127.

Digitized by Google

tici realtà e vita e potenza sovrumana; e dei loro atti e fatti imaginarj ne compone racconti, ch'essa poi tiene in luogo di storie, mentre non sono altro che favole di una specie particolare, a cui modernamente s'è dato il nome di miti. La qual teoria riesce ancora a dichiarar false tutte le religioni, ossia a negare l'esistenza d'una religione vera e divina: il che implica pure la negazione dell'esistenza di Dio, l'ateismo.

Ma questo mitologismo, oltre l'abisso di assurdità in cui sprofonda ogni sistema ateo, cade in altre sue proprie.

a) Nega l'elemento naturale della religione in genere; poichè non riguarda la credenza in Dio come un concetto ed un sentimento, di cui la natura stessa ha dotato fin dall'origine la mente ed il cuore dell'uomo, ma invece suppone che l'uomo è nato e vissuto per chi sa quante generazioni senz'alcun' idea naturale di Dio, nè di religione, e che poi si venne componendo nella sua imaginazione, sovreccitata da speranze e timori d'ogni sorta, certi ideali che bentosto oggettivò in personaggi reali, e li adorò come suoi dèi, e rese loro un culto religioso (1). Così fu l'uomo che inventò Dio e la religione, ossia che senz'avere nessuna idea di Dio nè di religione, attribuì natura divina a certi enti imaginarj, e virtù religiosa a certi omaggi renduti loro per cattivarsene la protezione o scongiurarne l'inimicizia. E questo attentato contro le leggi fondamentali della logica, della psicologia, della morale è commesso dal razionalismo in nome d'una filosofia scientifica o d'una scienza filosofica, che si vanta d'essere la più sublime conquista della ragione umana!...

b) E nega l'elemento sopranaturale della religione cristiana, non già perchè riconosciuto storicamente infondato, ma perchè supposto *a priori* impossibile. Dice bensì talvolta di non voler negare in teoria la possibilità del miracolo; ma poi assume sempre per

(1) V. Jaugey, Dictionnaire Apologétique, art. *Mythe*.

Digitized by Google

principio della sua critica religiosa, che tutto quanto v'ha nella Bibbia di contrario all'ordine costante della natura, non è fatto storico, ma racconto mitico. E con questo bel criterio s'è giunti a *mitificare,* cioè a relegare tra le favole, non solo tutti i miracoli dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma l'esistenza stessa di G. Cristo. Ora la vita sua s'immedesima con la fondazione del cristianesimo, ossia co'l più gran fatto di tutta la storia; talchè se è un mito quella vita, non c'è più fatto storico al mondo che non sia da annoverare tra le favole.

Così la tua famosa critica moderna non potè negare la realtà storica del sopranaturale cristiano, se non a patto di dover negare a dirittura la realtà storica di tutta quanta la storia. È un nuovo scetticismo ancor più assurdo, più pazzo, più ridicolo del pirronismo antico; e la miglior confutazione l'han fatta que' satirici, che applicando le leggi ed i criterj del mitologismo ad altri fatti, anzi propriamente *ad hominem,* han dimostrato, p. es., che secondo la critica del Dupuis era un mito Napoleone I; secondo l'esegesi dello Strauss, era un altro mito lo Strauss medesimo; e secondo la teoria di Max Müller, egli stesso che pur vive e mangia e beve e parla e scrive, non era altro che un mito.

Ed ora dalla prima nota della rivelazione divina passiamo alla seconda, dal miracolo alla profezia.

Digitized by Google

CAPO TREDICESIMO

PROFEZIE.

704. *Raz.* — Analoga alla teorica de' miracoli è questa delle profezie; ed analoga però e più breve vuol esser la nostra critica.

Catt. — Tanto meglio per tutti.

Raz. — Li apologisti adunque intendono per profezia la manifestazione d'una cosa futura, che non possa naturalmente sapersi. E provano in primo luogo, che essa è possibile; perchè siccome Dio conosce tutte le cose future, così non repugna che le manifesti a chi vuole. E provano in secondo luogo, che la profezia è carattere certissimo della rivelazione sovranaturale e divina; perchè non potendo essa procedere fuorchè da Dio, non può essere altro che divina una religione, la quale abbia nelle profezie il suo fondamento (1).

Catt. — Appunto come s'è detto dei miracoli.

Raz. — Sì, ma se corre la parità nella vostra dottrina, corre anche nella nostra confutazione. Ambedue le tesi sono false:

I. Falsa la prima. Quali sono, per avviso degli stessi teologi, le condizioni o le note essenziali d'una vera profezia? Sono:

(1) Pag. 139.

Digitized by Google

1. Che sia predizione certa, e non congetturale;

2. Predizione di un evento futuro libero, e quindi non conoscibile per via di nessun'arte o scienza naturale;

3. Predizione determinata e precisa in modo che non possa interpretarsi diversamente, nè applicarsi a verun altro evento.

Or bene, una tal predizione è impossibile (1).

Catt. — Niente meno! e perchè mai?

Raz. — Perchè involge contradizione. Un evento non può esser libero se è antecedentemente determinato; ed un evento futuro non può essere predetto e preveduto con certezza e precisione, se non è anticipatamente determinabile. Dunque la profezia importerebbe una cognizione di ciò che non è conoscibile; vale a dire che il suo concetto medesimo è assurdo (2).

Catt. — Sai però anche tu, che li apologisti non mancano di replicare bravamente a cotesta objezione.

Raz. — Lo so: replicano che per rispetto a Dio le cose future sono come per rispetto a noi le passate. Queste adesso per noi son nulla, benchè una volta sieno state realtà; e quelle sono per Dio una realtà, benchè adesso per sè medesime sieno ancor nulla. — Ma corre fra le une e le altre questa gran differenza, che le cose avvenute ebbero già la massima determinazione possibile non solo nella causa, ma anche nell'effetto; onde è impossibile che sieno diverse da quelle che furono. Al contrario, le cose avvenire (e si tratta sempre delle libere) non sono ancora determinate in alcun modo, nè in sè stesse nè nelle loro cause; anzi è impossibile ogni loro determinazione, perchè altrimenti non sarebbero più libere. Dunque il paragone è fallace, e la profezia rimane sempre una contradizione (3).

Catt. — La differenza da te notata fra le cose passate e le future è certamente grande e reale per noi,

(1) Ibid. (2) Pag. 139-140. (3) Pag. 140.

Digitized by Google

ossia per la cognizione umana; ma in riguardo a Dio e alla cognizione divina è nulla. Perocchè Dio è eterno; e l'eternità esclude ogni successione, cioè ogni condizione di tempo. Per lui adunque non v'ha passato, nè futuro, ma tutto gli è presente; onde la conoscenza ch'egli ha del nostro passato, non è una *re-visione*, nè quella del nostro futuro una *pre-visione;* ma così l'una come l'altra è una *visione* del presente, ond'egli vede ogni cosa qual è non solo nella sua essenza ideale e nella sua causalità potenziale, ma in tutta la sua esistenza e realtà ed attività attuale. Vede i fenomeni naturali come necessarj, e li atti umani come liberi. E se questi atti umani e liberi inquanto sono futuri non hanno ancora per noi nessuna attualità, non sono in alcun modo determinati nè determinabili, e perciò sono affatto ignoti e inconoscibili; per rispetto a Dio non è così. A lui sono presenti e non futuri; ei li vede in atto e non in potenza, li vede come reali e non come possibili; perchè li vede nella sua eternità, la quale, secondo l'insegnamento di S. Tomaso: *Omnia tempora includit* (1); — *Sine successione existens totum tempus comprehendit* (2); — *Tota simul existens, ambit totum tempus* (3). Tutta la serie del tempo, e passato e futuro, dal primo all'ultimo suo instante, è compresa, è inclusa nell'eternità; e tutto quanto è avvenuto o avverrà nel tempo, la mente di Dio *ab aeterno* lo ha presente. E li stessi atti liberi, che per noi sono futuri e « non ancora determinati in alcun modo, nè in sè stessi, nè nelle loro cause », Dio li vede presenti in atto, come li vediamo noi quando sono avvenuti.

Raz. — Ma questa visione eterna degli eventi temporanei, questa maniera di conoscere fuori del tempo tutto ciò che succede nel tempo, è una specie di cognizione, che non appartiene al genere della cognizione umana.

(1) Summ., Th., I, q. X, a. 2, ad 3. (2) Ib., q. XIV, a. 9.
(3) Ib. a. 13.

Digitized by Google

Catt. — Così è, e così dev'essere; altrimenti non sarebbe cognizione divina, ma umana. Perocchè come l'essere di Dio non cade sotto il genere, a cui appartiene l'essere dell'uomo (nè sotto alcun altro), così li attributi e li atti divini non hanno veruna identità nè pur generica con li attributi e li atti umani. Ora se la cognizione che Dio ha degli eventi temporanei fosse anch'essa temporanea, cioè suggetta a passare dalla potenza all'atto, da un atto anteriore ad uno posteriore; l'intelletto divino non sarebbe di natura diversa dall'intelletto umano, e perciò non vi sarebbe differenza generica fra l'essenza di Dio e l'essenza dell'uomo. Dunque appunto perchè Dio è Dio, e non uomo, la cognizione ch'egli ha di quanto avviene nel tempo, non è un'apprensione successiva, ma una visione eterna, senza prima nè poi, senza passato nè futuro.

705. *Raz.* — E con questa risposta tu ti sbrighi d'una difficultà, ma inciampi in un'altra; poichè cotesta visione eterna è un modo di conoscere, del quale non possiamo avere nessun'idea, nè parlare in nessun modo. E voi ne volete fare un attributo di Dio?

Catt. — Non ci troveresti nè pur tu contradizione, se ti richiamassi in mente la distinzione più volte già fatta in riguardo a Dio e alle cose divine, fra la questione dell'esistenza (*an sit*), e quella dell'essenza (*quid sit, quomodo sit*), e fra la soluzione positiva della prima e negativa della seconda. Or bene, questa stessa distinzione è pur applicabile esattamente alla notizia, che noi possiamo avere dell'intelligenza divina. Che Dio conosca ogni cosa, avvenuta o da avvenire che sia, necessaria e contingente, ogni opera sì di cause naturali e sì di volontà libere; e che tutto conosca come presente nella sua eternità, e non come passato o futuro nella successione del tempo: è una tesi *di fatto,* che si connette razionalmente con la tesi stessa dell'esistenza di Dio, ed è così dimostrabile e dimostrata l'una come

Digitized by Google

l'altra. E dacchè ti ho citato dianzi qualche formula di S. Tomaso su questo tema, odi ancora come egli dimostri e l'onniscienza divina in genere, e la cognizione divina in particolare dei futuri contingenti. Devo restringermi per brevità ad alcuni di quelli argumenti sillogistici, ch'egli oppone anzitutto alle objezioni (*Sed contra...*); ma se tu vorrai leggere e meditare i varj luoghi, ov'egli tratta più specialmente ed ampiamente *De scientia Dei* (1), potrai da te stesso apprezzare ed ammirare l'altezza, la profondità, la sublimità di quella filosofia scolastica, che i moderni filosofanti disprezzano, perchè non la conoscono, e non vogliono conoscerla.

a) Circa l'onniscienza divina:

1. Cognito uno relativorum, cognoscitur aliud. Sed principium et principiatum relative dicuntur. Ergo quum ipse (Deus) sit principium rerum per essentiam suam, cognoscendo essentiam suam, cognoscit creaturam.

2. Deus est omnipotens. Ergo eadem ratione debet dici omnisciens.

3. Quanto aliqua formarum est simplicior, tanto est plurium formarum comprehensiva. Sed Deus est substantia simplicissima. Ergo ipse est comprehensivus omnium rerum; ergo cognoscit omnes res, non solum se ipsum.

4. Propter quod unumquodque tale, et ipsum magis. Sed Deus est causa cognoscendi creaturas omnibus qui cognoscunt; ipse enim est *lux quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Joan. I, 9). Ergo ipse maxime cognoscit creaturas.

5. In Psalm. XCIII, 9, dicitur: *Qui finxit oculum, non considerat?* quasi dicat: sic. Ergo ipse Deus qui fecit omnia, considerat et cognoscit omnia.

6. Cognita causa, praecipue formali, cognoscitur effectus. Sed Deus est causa formalis exemplaris creaturarum. Ergo cum seipsum cognoscat, cognoscit etiam creaturas (2).

b) Circa la cognizione divina del futuro contingente:

(1) I Sentent., dist., 35-39; — Contra Gent., lib. I, cap. XLIX-LVIII; — Quaest. Disp. De Veritate, q. II; — Summ. Theol., I, q. XIV. (2) De Veritate, q, II, a. 3.

Digitized by Google

1. Omne necessarium scitur a Deo. Sed omne contingens est necessarium, secundum quod refertur ad divinam cognitionem, ut dicit Boetius, in V *De Consolat.* Ergo contingens est scitum a Deo.

Il significato di questo argumento è chiarito nella risposta *ad* 3:

Contingens pro tanto dicitur necessarium esse secundum quod est scitum a Deo, quia scitur ab eo secundum quod est jam praesens, non secundum quod futurum est. Nec ex hoc aliquam necessitatem sortitur, ut possit dici quod necessario eveniet: eventus enim non est nisi ejus quod futurum est; quia id quod jam est, non potest ulterius evenire, sed verum est hoc evenisse: et hoc est necessarium.

2. Deus cognoscit res inquantum est causa rerum. Sed Deus non tantum est causa necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit.

3. Secundum hoc cognoscit Deus res, secundum quod ipse est exemplar omnium rerum. Sed exemplar divinum quod est contingentium et mutabilium, potest esse immutabile, sicut et materialium est immateriale, et compositorum simplex. Ergo videtur quod sicut Deus cognoscit composita et materialia, quamvis ipse sit immaterialis et simplex; ita cognoscit contingentia, licet contingentia in eo locum non habeat.

4. Scire est causam rei cognoscere. Sed Deus scit omnium contingentium causas; scit enim seipsum, qui est causa omnium. Ergo ipse scit contingentia (2).

Vuoi ora vedere, come anche la tua objezione fosse già proposta e risoluta da S. Tomaso? Tu dicevi: Il concetto stesso di profezia è contradittorio, siccome quello che implica una previsione certa e infallibile di qualche evento futuro libero; poichè se l'evento è libero, non può essere preveduto; e se è preveduto, non può esser libero. — E S. Tomaso nella settima delle sue objezioni avea detto:

In omni vera conditionali, si antecedens est necessarium absolute, et consequens est necessarium absolute. Sed ista conditionalis est vera: — Si aliquid est scitum a Deo, illud erit. — Cum ergo hoc antecedens, scilicet: Hoc est scitum a

(1) Ib., a. 12.

Digitized by Google

Deo, sit absolute necessarium; et consequens erit absolute necessarium: ergo omne quod est scitum a Deo, necesse est absolute esse. — Quod autem hoc sit necessarium absolute, scilicet: Hoc est scitum a Deo, sic probatur: Hoc est quoddam dictum de praeterito. Sed omne dictum de praeterito, si est verum, est necessarium; quia quod fuit, non potest non fuisse. Ergo est absolute necessarium.

Ed eccoti la sua risposta:

Ad septimum dicendum..... quod hoc antecedens est simpliciter necessarium, et consequens est necessarium absolute, eo modo quo ad antecedens sequitur: aliter enim est de his quae attribuuntur rei secundum se, aliter de his que attribuuntur rei secundum quod est cognita. Illa enim quae attribuuntur rei secundum se, conveniunt ei secundum suum modum; sed illa quae attribuuntur rei, vel quae consequuntur ad ipsam inquantum est cognita, sunt secundum modum cognoscentis, et non secundum modum rei cognitae; ut si dicam: Si ego intelligo aliquid, illud est immateriale. Non enim oportet, ut quod intelligitur sit immateriale, nisi secundum quod est in intellectu. Et similiter cum dico: Si Deus scit aliquid, illud erit; consequens est sumendum, non secundum dispositionem rei in seipsa, sed secundum modum cognoscentis. Quamvis autem res in se ipsa sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est praesens. Et ideo magis esset dicendum: Si Deus scit aliquid, illud est; quam, Hoc erit. Unde idem est judicium de ista: Si Deus scit aliquid, hoc erit; et de hac: Si ego video Socratem currere, Socrates currit: quorum utrumque est necessarium, dum est (1).

È dunque così certo che Dio conosce ogni cosa anche futura e contingente e libera, come è certo ch'esiste Dio qual Ente eterno, infinito, necessario, assoluto, autore e legislatore dell'universo; poichè supporre ch'egli ignori qualche cosa è mettere un limite alla sua intelligenza, che vuol dire un limite alla sua essenza. Dunque la negazione dell'onniscienza di Dio si risolve nella negazione della sua esistenza. Un Dio che non conoscesse tutto quanto in qualsiasi modo fu, è, dev'essere, e può essere; non sarebbe più

(1) De Veritate, q. II, a. 12, ad 7.

Digitized by Google

il principio, la causa, la condizione universale di tutto l'essere, perchè ci sarebbe qualche essere non dipendente da lui. Quel Dio non sarebbe più Dio.

Ma quanto è evidente alla retta ragione, che a Dio conviene essenzialmente la cognizione eterna ed infinita d'ogni cosa; tanto è incomprensibile alla stessa ragione la natura, la *quiddità* di cotesta cognizione divina. L'intelletto nostro è finito: come potrebbe mai comprendere l'atto d'una mente infinita? è suggetto nella sua esistenza e nella sua attività alla legge del tempo: come mai potrebbe capire l'atto d'una mente eterna? Non ho d'uopo d'insistere su questo punto, che fra noi non cade in questione.

Tornando dunque al nostro tema della profezia, non è già falsa la prima tesi degli apologisti, bensì la tua critica. Poichè Dio conosce il futuro, può anche manifestarlo come e quando gli piace: dunque la possibilità della profezia è un corollario dell'onniscienza divina, come questa è un corollario dell'esistenza di Dio.

Resta la seconda tesi: che ne dici?

706. *Raz.* — II. Dico che non è men falsa della prima; poichè le profezie, come i miracoli, non sono il privilegio d'una sola rivelazione; ma il patrimonio di tutte: dunque non dànno un carattere divino a nessuna (1).

Catt. — Tu mi ripeti quà il sofisma stesso, che adoperavi nella tua critica dei miracoli e delle rivelazioni; ed io devo replicarti la mia risposta. Sì, tutte le religioni hanno le loro profezie, come hanno i loro miracoli, le loro rivelazioni, le loro divinità; ma una sola è la religione vera, la cristiana, perchè è un solo il vero Dio, il Dio del cristanesimo; laddove tutte le altre sono religioni false, perchè adorano false divinità. E perciò soltanto nel cristianesimo vi ha una

(1) Pag. 140.

Digitized by Google

rivelazione divina, vi ha miracoli e profezie, che sono fatti storicamente reali e veri e certi; laddove le rivelazioni ed i miracoli e le profezie delle altre religioni sono miti e favole, quando non sieno inganni ed imposture.

Raz. — Non fai dunque conto alcuno della critica moderna, la quale ha ridutto li oracoli biblici alla stessa condizione di tutti li altri, dimostrando che molte profezie vennero scritte dopo il loro adempimento, altre sono apocrife, altre ambigue ed oscure, sì che potevano ricevere un'infinità di applicazioni diverse; e nessuna ci offre i caratteri dalla teologia medesima riconosciuti necessarj per farne il criterio della religione divina; nessuna ha un valore particolare, che meriti dalla scienza e dalla storia quell'assenso o rispetto, ch'esse negano agli oracoli degli altri dèi (1).

Catt. — Della critica moderna facio il conto che si merita. Inquanto essa è una nuova e più larga applicazione della logica allo studio dei fatti, documenti, e monumenti d'ogni genere per acquistare una cognizione via via più chiara, più intima della vita religiosa, domestica, civile, politica, economica, letteraria..... dei popoli antichi e moderni; non v'ha dubio ch'essa è un vero e grande progresso in riguardo segnatamente agli studj storici; è un merito insigne, una gloria del nostro secolo. E questa critica, siccome non cerca che la verità, senza secondi fini, senza pregiudizj settarj, senza spirito di parte, non solamente non muove mai guerra, ma viene sovente in sussidio alla Bibbia ed alla Chiesa. Quella invece che tu mi opponi sotto il nome di critica moderna per antonomasia, non è più un'applicazione regolare, ma un perfido abuso della logica in odio alla religione cristiana ed alla dottrina cattolica. È uno strumento di tutte le sètte nemiche di Cristo e di Dio per demolire,

(1) Pag. 141.

Digitized by Google

se fosse possibile, i fondamenti storici della rivelazione divina e di tutto l'ordine sovranaturale. Or questa critica non è più un onore, ma un vitupero del nostro secolo; non un perfezionamento, ma una depravazione degli studj; non un aumento di scienza, ma un rincrudimento di scetticismo, insomma una nuova sofistica peggiore dell'antica. Eccitata, invasata da un odio satanico contro del cristianesimo, essa gli nega *a priori* ogni elemento divino e sovranaturale come impossibile; e quindi miracoli e profezie *non possono* essere fatti reali, ma *devono* essere o leggende favolose o fenomeni naturali. Con questa tesi in capo preconcetta e prestabilita, la tua critica è come affetta d'una specie di monomania: vede soltanto ciò che le è favorevole, e non vede più nulla di ciò che le è avverso. I principj più evidenti, i fatti più certi, se la contradicono, li nega o li ignora: le assurdità, le falsità più madornali, se la soccorrono, le afferma e le sostiene.

Di questa sua cecità, colpa insieme e pena del suo pervertimento almeno *in causa* volontario, eccone qui un'altra prova irrefragabile. Tutte le objezioni ch'essa accumula contro le profezie, come testè contro i miracoli, furono già fedelmente riferite e pienamente confutate da centinaja di teologi ed apologisti, in tante centinaja di libri da formare una biblioteca. Ebbene, la tua così detta critica moderna non se ne dà per intesa, e tira innanzi con tanto di faccia franca e fresca a ricantare i suoi sofismi, quasi fossero argumenti inconcussi che non patiscono replica, ed a cui nessuno in effetto ebbe mai nè ha nulla da replicare. E sèguita bravamente a rifriggere la sua conclusione: che dunque « le profezie siccome i miracoli non valgono a provar sovranaturale e divina una rivelazione a preferenza delle altre » (1).

Raz. — E non valgono, in verità; poichè il fatto

(1) Pag. 141.

Digitized by Google

stesso della loro universalità presso i popoli antichi è indizio certo e manifesto, che la credenza ai vaticinj rispondeva a qualche legge o condizione naturale dell'umanità ne' suoi primordj: e quella non è venuta meno, se non quando e perchè questa venne a cessare. La credenza alle profezie è dunque un fatto, a cui s'applica la spiegazione stessa della credenza ai miracoli (1).

Catt. — Accetto anch'io la parità, che mi dispensa dal ridirti su le profezie il già detto intorno ai miracoli. Quel ragguaglio che tu fai tra le profezie vere del cristianesimo e le false delle altre religioni, è così erroneo e sofistico, come quello fra i veri ed i falsi miracoli. Ti rimetto ancora al *Dizionario apologetico* del Jaugey (2), dove apprenderai, che il ricorrere co'l tuo Alfredo Maury a qualche « fenomeno fisiologico o piuttosto patologico », — a qualche « viva impressione su la fantasia dei popoli primitivi, creduli ed ignoranti », — al caso di « persone allucinate, monomaniache, isteriche, ed alle loro crisi nervose », — o il rammentare « le sibille, li stregoni, i maghi, l'incantatori, i druidi, i talapoini...», è un partito così stolto e insensato, come il contraporre ai veri miracoli del cristianesimo i prodigj favolosi del brahamanismo, del buddhismo, del lamaismo, ecc. Nessuna altra religione può allegare un solo vaticinio, che abbia il carattere propriamente divino, ed il valore pienamente storico delle profezie messianiche, quelle cioè che predissero la venuta di Cristo, i tratti principali della sua vita e della sua morte, e i benefizj ed i frutti spirituali della sua redenzione: le sole di cui si tratta nella nostra controversia su la divinità della rivelazione cristiana.

E se verrà giorno, come spero e ti auguro di gran cuore, che liberato dai pregiudizj settarj ti dia a leggere e studiare, dopo i nemici, anche i difensori del

(1) Ibid. (2) Art. *Prophétie.*

Digitized by Google

cristianesimo, ed a ponderare con animo tranquillo e mente serena li argumenti pro e contro, senz'altro fine e desiderio che di conoscere la verità; sarai tu stesso il primo a vergognarti d'aver potuto confundere tutte le religioni in una sola classe; la religione vera, la cristiana, con le false; i miracoli e le profezie dell'una co 'i prestigj ed oracoli delle altre. Riconoscerai che l'enormità di questo ragguaglio è conseguenza di un'altra enormità ancora più enorme, cioè dell'aver pareggiato il vero Dio, il Dio del cristianesimo, il concetto più puro e più sublime che la ragione umana possa avere dell'Ente assoluto ed infinito, con li *dèi falsi e bugiardi*, con tutte le divinità mostruose del politeismo e dell'idolatria. E riconoscerai l'indegnità dell'aver chiamato razionalismo un sistema, in cui non entra la ragione se non per negare e sovvertire tutti i principj, tutte le leggi della retta ragione.

Digitized by Google

NOTA.

707. Tralascio i quattro capitoli seguenti:

a) Il XIV, *Esistenza della rivelazione*, perchè le objezioni contro le prove principali vennero già discusse e confutate. Quelle contro la prova dei miracoli e delle profezie, ne' due capi precedenti; le altre contro la prova del martirio, nella *parte seconda* dell'*Ultima Critica*, c. II, art. III, § 2, XII, n. 419-421; e contro la divina originalità della dottrina cristiana, nello stesso libro, capo, articolo, paragrafo III, numero 390-391. Non rimarrebbe da esaminare che le objezioni contro la quinta prova, la miracolosa propagazione e conservazione del cristianesimo. Ma oltrechè se ne tratta solo di passata, le objezioni sono della stessa risma delle altre; e consistono nell'asserire che « la religione cristiana s'è propagata e conservata come tutte le altre, come l'indiana, la cinese, la persiana, l'egizia, la greca, la druidica, la musulmana, ecc. »; e che in particolare l'islamismo, per questo rispetto, « avrebbe maggiore diritto di vantare la divinità della sua origine » (1). Sempre lo stesso sofisma di argumentare dalla tesi preconcetta dell'abolizione d'ogni differenza

(1) Pag. 163.

Digitized by Google

essenziale specifica fra il cristianesimo e le altre religioni; e sempre lo stesso ripiego di falsare la storia per adattarla alla tesi.

Si osa pareggiare in celerità ed ampiezza la propagazione dei culti egizio, persiano, greco, druidico con quella del cristianesimo!... E quanto alle religioni cinese, indiana (brahamanismo e buddhismo), e musulmana, ch'ebbero certamente una diffusione larghissima, si osa trascurare, e disconoscere la differenza essenziale e capitale, che corre fra le loro dottrine e la cristiana, e fra il modo con cui si propagarono e quelle e questa. Differenza tale da render manifesto, che la propagazione delle une fu un fatto puramente naturale ed umano, quello dell'altra un fatto sovranaturale e divino; sicchè la prima è inetta, la seconda validissima a confermare la divinità della religione rispettiva. E che v'è mai di straordinario e maraviglioso nella diffusione, anche celere e larga quanto si voglia, di religioni che secondavano i pregiudizj e li interessi degli individui e dei popoli, le superstizioni vulgari e le passioni sensuali? ed alle loro credenze aggiungevano la sanzione dell'autorità e della forza dei governi e degli eserciti, di violenze ed oppressioni d'ogni fatta? All'opposto, mirabile è veramente e miracolosa la propagazione del cristianesimo, che predicava e prescriveva un'abnegazione, un'umiltà, una carità non solo ignota affatto al mondo, ma repugnante a tutte le idee e le credenze, i sentimenti e li affetti, le inclinazioni e le passioni del mondo; e trionfava del paganesimo e di tutte le sue leggi e le sue forze, le sue condanne e le sue persecuzioni e le sue stragi, senz'altri mezzi che la parola e l'esempio de' suoi apostoli, de' suoi confessori, e de' suoi martiri. Laonde per osar di paragonare in ispecialità la propagazione

Digitized by Google

del Corano di Maometto con quella dell'Evangelio di Cristo, convien proprio dire che la rabia anticristiana del razionalismo sia giunta al delirio.

708. — **b**) Il XV, *Trinità ed Incarnazione,* ed il XVI, *Peccato originale, Grazia e Predestinazione,* sì perchè di materia puramente teologica, e non di mia competenza; e sì perchè le objezioni del razionalismo contro quei dogmi e misteri cristiani sono analoghe a quelle già mosse contro l'esistenza e li attributi di Dio, la Creazione e la Providenza; onde non occorre una nuova critica per rilevarne la nullità. Nel loro ultimo costrutto suonano così:

— È impossibile nell'uomo l'unità di natura con una pluralità di persone; dunque è impossibile in Dio.

— Repugna ad una persona umana di sussistere in due nature: dunque repugna alla persona divina di Cristo.

— La punizione del peccato originale non è conforme al codice della giustizia umana: dunque la storia del peccato originale è una favola.

— Non è lecito all'uomo di governare la famiglia, nè lo Stato co'l sistema della predestinazione e della grazia: dunque grazia e predestinazione sono assurdità.

— Ed in formula generale: Dio non è un uomo; dunque non esiste.

E già s'intende che il razionalismo opporrebbe (e con miglior diritto) la stessa conclusione a chi gli rappresentasse Dio con li attributi della natura umana. Perocchè ciò che a lui importa e preme, si è di negare o eliminare come cosa mitologica l'esistenza di Dio. Negarla poi perchè si fa, o perchè non si fa di Dio un uomo, per lui è tutt'uno.

Ma un altro motivo mi determinò ad omettere quei

Digitized by Google

due capitoli. Ivi si tratta di misteri sovranaturali, di dogmi rivelati, che sono i punti veramente cardinali nel sistema della dottrina cristiana; e la loro esposizione apologetica nei trattati di teologia dogmatica, ove si mira più direttamente ad instruire i credenti che a confutare li increduli, ha un'importanza capitale e suprema. Ma in una controversia fra cattolici e razionalisti le condizioni del tema da discutere non sono più le stesse. Siccome il razionalista non ammette nessun principio, nessun criterio d'ordine sovranaturale e rivelato, non adopera nè anche e non accetta se non argumenti d'ordine naturale e razionale. La sua critica degli stessi dogmi teologici e dei misteri divini pretende di essere sempre e solo filosofica; e però filosofica deve pur essere la difesa dell'apologista. Or bene, ridutta la disputa in questi termini, la condizione delle due parti non è più eguale. La critica può valersi d'argumenti razionali d'ogni fatta, diretti e indiretti, estrinseci ed intrinseci, deduttivi e induttivi, secondo che meglio le conviene. Ma la difesa, no; ogni dimostrazione diretta dei misteri e dogmi teologici le è interdetta, poichè sono verità sovranaturali e sovrintelligibili, che la ragione umana non può comprendere, nè determinare, nè definire con nessun metodo scientifico. La difesa dee quindi per necessità restringersi a prove indirette, cioè a mostrare che le objezioni della critica non valgono a stabilire la repugnanza intrinseca o l'assurdità dei misteri e dogmi cristiani; e che per conseguente la scienza o la ragione umana, in virtù delle sue stesse leggi fondamentali, non ha diritto di negarli, ma dovere di rispettarli, come verità che possono essere oggetto di una rivelazione divina e di una fede sovranaturale. L'apologia filosofica dei dogmi cristiani è dunque necessariamente negativa;

Digitized by Google

non giunge nè anche a provare che *si devono* credere (*esse credenda*), in quanto sono verità e realtà oggettive; ma soltanto che *si possono* credere (*esse credibilia*), in quanto sono ipotesi non repugnanti in sè stesse, non impossibili, non assurde.

Ed a questa stessa conclusione negativa non è mai pervenuta la ragione filosofica da per sè, in virtù de' suoi principj, ed a tenore delle sue leggi naturali, ma soltanto dopo il fatto e l'insegnamento della rivelazione divina. Fuori del cristianesimo e della sua tradizione, la mente umana non arrivò mai in nessuna scuola filosofica o scientifica, in nessuna dottrina o credenza religiosa, a concepire nè pur l'idea o la possibilità dei misteri della Trinità di Dio e dell' Incarnazione di Cristo. E l'apologetica cristiana riuscì a sostenere, che non repugna alla ragione umana l'ammettere una trinità di persone nell'unità essenziale di Dio, ed una dualità di nature nell'unità personale di Cristo, quando fu condutta dalla necessità di difendere il dogma rivelato a fare un'analisi così nuova ed originale delle idee di sustanza, essenza, natura, persona, ipostasi... che non ha riscontro in nessun sistema puramente filosofico o scientifico di nessun'altra scuola. E vuol dire, che la razionalità stessa dell'apologetica in simili controversie non è primigenia e assoluta, ma ipotetica e relativa, in quanto è subordinata alla notizia sovranaturale di quelli stessi dogmi e misteri, cioè suppone avvenuta realmente e storicamente la rivelazione delle verità medesime, di cui prende a sostenere speculativamente la non-repugnanza co' principj della ragione.

Quindi è che su questo campo e in questi limiti le difese dell'apologetica pajono insufficienti a dissipare le critiche del razionalismo, ossia non pajono fornite di quel valore e rigore filosofico o scientifico, in cui

Digitized by Google

solo può trovare pieno appagamento l'intelletto speculativo. Il quale per quanti sforzi abbia mai fatto, non potè nè potrà mai ridurre le credenze cristiane in teoremi razionali; poichè è una riduzione impossibile ad effettuarsi. Bisognerebbe per ciò trasformare, tramutare l'essenza delle cose: dare alla mente umana una potenza infinita, o alla natura divina una determinabilità finita: due condizioni egualmente contradittorie ed assurde. Le credenze propriamente cristiane sono per essenza e rimarranno in perpetuo verità sovranaturali e sovrarazionali, vale a dire che sono e saranno sempre materia di fede, e non mai di scienza. Disputando adunque co'l razionalista, che domanda ed esige argumenti di scienza e non di fede, non può l'apologista accettare quel patto se non a scapito suo ed a vantaggio dell'avversario: la polemica non è ad armi eguali.

V'è tuttavia un altro campo, dov'egli può combattere non solo con parità di armi, ma con sicurezza di vittoria; ed è quello della filosofia cristiana e della teologia naturale o razionale che voglia dirsi, ove si espongono e si difendono le verità fondamentali del teismo e spiritualismo cristiano, cioè quei teoremi e quei fatti, che S. Tomaso chiamava *preamboli* della fede. Nell'ordine teoretico, le tesi su l'esistenza di Dio come Ente necessario, eterno, infinito, potenza e sapienza, bontà e giustizia assoluta, autore e legislatore dell'universo, principio e fine d'ogni cosa, e su la spiritualità ed immortalità dell'anima, la legge morale, ed il libero arbitrio: nell'ordine storico, i fatti che accertano la realtà sovranaturale e divina della rivelazione, della religione, e della chiesa cristiana, e la ragionevolezza irrefragabile dei motivi che ne rendono eminentemente credibili i dogmi ed i mi-

Digitized by Google

steri. Quì, in questo doppio ordine di verità, le une così razionalmente evidenti come le più rigorose conclusioni di qualsiasi scienza; le altre così positivamente certe come i fatti più notorj e solenni di qualsiasi storia; quì, sì, l'apologista si trova nella stessa condizione dell'avversario quanto al metodo della polemica, ed anzi in condizione tanto migliore, quanto è naturalmente più valida, più difendibile la causa della verità che quella dell'errore. Quì a tutti li argumenti del razionalismo egli può opporre argumenti della stessa natura e di maggior valore, opporre alla falsa scienza la vera, alla storia bugiarda la verace, ed incalzare senza posa l'avversario fino al punto di rinserrarlo senza scampo nell'alternativa: o riconoscere e confessare la verità delle conclusioni teoretiche e storiche, le quali sono la propedeutica del cristianesimo; o rinegare la certezza di tutti i principj della scienza e di tutti i fatti della storia, per abbandonarsi disperatamente allo scetticismo o agnosticismo assoluto, che è il suicidio della stessa ragione.

Con queste osservazioni non intendo punto di voler notare alcun difetto nel metodo dell'apologetica, nè di proporre correzioni o modificazioni d'alcuna specie. Chiedo soltanto licenza di avvertire quel che una lunga e troppo dolorosa esperienza mi ha insegnato. E l'insegnamento è questo: che nel disputare co' razionalisti, liberi pensatori, increduli, scettici, ecc., è secondaria la difesa particolare dei dogmi e misteri cristiani, e principalissima la difesa generale delle tesi teoretiche e storiche, in cui consistono i prolegomeni del cristianesimo: non solamente perchè, come già s'è veduto, nell'una è pari, laddove nell'altra è inferiore la condizione dell'apologista a quella dell'avversario, ma anche per un altro motivo, che ha praticamente molta im-

Digitized by Google

portanza. Ed è questo, che la ragione prima ed intima dei dubj e delle objezioni e negazioni degli increduli non si fonda nelle difficultà particolari di ciascun dogma e mistero rivelato in ispecie, ma s'attiene alla parte generale e razionale del teismo cristiano, alle tesi fondamentali su l'esistenza e la natura di Dio e dell'anima, su la realtà della rivelazione e la divinità della religione cristiana. Finchè si hanno per vere e certe ed inconcusse queste tesi, non v'ha nessuna difficultà a credere i dogmi della Trinità, dell'Incarnazione, dell'Eucaristia, ecc.; e se qualche dubio s'affaccia alla mente, è facile dissiparlo con l'argumento generale e indiretto, ma perentorio: — Sono verità rivelate da Dio, sovranaturali e sovrintelligibili: dunque superiori essenzialmente al mio intelletto; dunque se io non posso comprenderle, se ci trovo oscurità impenetrabili e questioni insolubili, è questa una prova che conferma vie più la loro credibilità. Dovrei dubitarne, se non mi offrissero nulla di misterioso ed arcano; ma quanto più trascendono le forze della mia ragione, tanto più son certo e sicuro, che quelle sono verità propriamente rivelate da Dio, e non già scoperte dall'uomo. Tutto ciò che l'uomo scopre, è suggetto e non superiore alla ragione umana: il sovrarazionale non può esser opera fuorchè di Dio.

All'opposto, quando siano messe in dubio o in questione, impugnate o negate quelle tesi propedeutiche, la fede nei dogmi particolari è perduta, nè v'è argumento filosofico o teologico, diretto o indiretto, che valga a salvarla. A chi non ammette Dio nè anima, non rivelazione e religione cristiana, come volete parlargli di Trinità, di Incarnazione, di Eucaristia, ecc.? Vi risponderà, se pur degnisi di rispondere: — Andate a studiare le regole dell'arte dialettica; e poi disputeremo.

Digitized by Google

709. — c) Il XVII, *Giudizio finale, inferno e paradiso,* perchè è una satira volteriana, una parodia indecente, non tolerabile in nessuna controversia che voglia almen rispettato il galateo filosofico. Ivi non trattasi più di critica nè buona, nè cattiva; ma di empietà e di sacrilegio. Sotto governi cristiani era un delitto, a cui mettea qualche riparo il codice penale: sotto governi liberali è un merito insigne verso la patria, lo stato, il progresso, la scienza, la civiltà, l'umanità, ecc. Io non so se allora, un quaranta e più anni fa, potesse in buona fede credersi, che avessero ragione i governi liberali e torto i governi cristiani. Ma oggi, dopo che l'esperienza ci ha fatto conoscere dal veleno dei frutti la malignità della pianta, dalle diaboliche imprese della massoneria lo spirito infernale della rivoluzione; oggi per chiunque non abbia smarrito il senso morale ed il senso commune, gli è fuori d'ogni dubio e d'ogni questione possibile, che tanto facean bene i governi cristiani a punire, quanto fecero male i governi liberali a premiare l'empietà ed il sacrilegio; e che non quelli sono colpevoli d'aver tenuto per delitto un merito, ma questi sono rei d'aver convertito in merito un delitto.

E se delitto ebbe mai da sè ed in sè stesso la sua punizione, fu desso. La rivoluzione volle abolire i diritti di Dio per instaurare i diritti dell'uomo, cioè emancipare l'uomo da Dio, sustituire l'autorità dell'uomo a quella di Dio. Ed è invece riuscita a manomettere i diritti dell'uomo ancor più e peggio dei diritti di Dio; ed in luogo di elevare l'uomo sopra Dio, lo ha eguagliato al bruto.

Digitized by Google

CAPO DICIOTTESIMO

CONCLUSIONE.

710. *Raz.* — Dopo l'esame particolare che ho fatto dei principj e dogmi fondamentali del cristianesimo, mi rimane da esporre qualche considerazione generale intorno al carattere della critica moderna, per cui differisce assai da quella de' secoli passati.

Catt. — Mi piace, e sono tutt'orecchi ad ascoltarti.

Raz. — Quei principj e quei dogmi non sono un trovato, un privilegio del cristianesimo: sono anzi, quanto alla sustanza delle idee che contengono, communi a tutte le religioni, di tutti i tempi e di tutti i luoghi (1).

Catt. — L'asserzione è troppo universale ed assoluta. Va corretta con la distinzione che tu stesso poco prima notavi nelle dottrine cristiane, fra i principj razionali e i dogmi rivelati. Questi sono ammessi e professati solamente dalla Chiesa cristiana; quelli invece possono dirsi communi in sustanza a tutte le religioni.

Raz. — E mi basta per la mia conclusione: non può dunque ripetersi la loro origine prima da altra fonte che dalla natura stessa dell'uomo (2).

(1) Pag. 241. (2) Ibid.

Digitized by Google

Catt. — La tua conclusione sarebbe retta, ove si riferisse alla natura *naturante,* cioè all'autore della natura, il quale ha deposto nell'anima umana creandola i germi delle prime verità religiose, siccome delle prime verità logiche, metafisiche, morali, sociali; onde una nozione vaga e confusa di queste verità è naturale all'intelletto umano. Il quale l'acquista senza alcuno studio, co 'l primo esercizio della sua attività, per intuito spontaneo, avanti d'ogni riflessione razionale; poichè questa suppone ed esige quella come condizione della sua stessa possibilità. Ma la tua conclusione è erronea, se s'intende della natura *naturata,* cioè della natura creata, e nel caso nostro particolarmente della natura umana o della mente umana, quasichè da essa quelle verità avessero « la loro origine prima », e l'uomo le avesse trovate tutto e solo da per sè, co 'l semplice uso di un qualche discorso rudimentale, analitico o sintetico, induttivo o deduttivo. Ipotesi assurda, poichè nessuna specie di raziocinio è possibile senza la nozione originaria di quelle prime verità; onde il derivare queste verità da un raziocinio qualsiasi, gli è come far provenire la causa dall'effetto, la condizione dal condizionato.

Raz. — Lasciamo pur la questione dell'origine, e prendiamo la natura nel senso generale, in cui s'adopera parlando di forze o facoltà, cause o leggi naturali. Or bene, se la natura come tale non è tutta infallibile, non può dirsi nè anche del tutto assurda; e li errori che provengono da lei, non possono essere che forme relative della verità (1).

Catt. — Che garbuglio! Intesa la natura come tu stesso hai detto, non le può convenire nè la lode, nè il biasimo che tu le dai. La facoltà di commettere ed evitare l'errore non può appartenere fuorchè ad un ente personale, dotato d'intelletto e volontà, capace di discernere il vero dal falso, di volere ed amare l'uno,

(1) Ibid.

Digitized by Google

scartare e fuggire l'altro. Ma la natura di cui tu parli, non è per fermo una persona viva e vera, un suggetto individuo, intelligente e volente, che operi in virtù di ragioni e deliberazioni sue proprie e personali. La tua natura non è altro realmente che il mondo sensibile, o il complesso degli elementi sustanziali e delle forze elementari del mondo. È quindi determinata *ad unum* in ogni sua operazione. Non muove se non inquanto è mossa; non fa nulla da per sè, non fa se non quello che è necessitata a fare in ogni momento della sua esistenza, in ogni esercizio della sua attività. Insomma è una gran machina, tutta mossa e governata a tenore di leggi matematiche, fisiche, chimiche; ed è così ridicolo il darle merito di qualche verità e colpa di qualche errore, come il darlo ad una locomotiva. I termini stessi di errore e verità non significano più nulla.

Repugna dunque l'ammettere « errori, che provengano dalla natura », come repugna l'ammettere, che tali errori « non possano essere se non forme relative della verità ». Un *errore* che è *una forma* della verità, gli è un mostro di nuovo genere. Come errore è negazione della verità, e come verità è negazione dell'errore; onde è una cosa che nega e rinega la propria essenza.

E la giunta di *relativa* non toglie, ma raddoppia l'assurdità. Voi altri chiamate « forma relativa della verità », ciò che un tempo si crede vero, e poi si riconosce falso. È questo uno dei fatti più communi nella storia dei popoli come nella vita degli individui; ma voi lo interpretate stoltamente. L'errore, quando anche sia preso e tenuto per verità da molti, da moltissimi, da tutti se vuolsi, non cessa però d'esser errore. La credenza degli erranti, sia pure certissima e fermissima, non vale a mutar la natura delle cose, a trasformare l'errore in verità. Nell'ordine razionale, ciò che è vero un tempo, è vero in eterno; e ciò che è falso una volta, è eternamente falso. Nell'ordine em-

Digitized by Google

pirico, a cui appartengono i fatti contingenti, i fenomeni temporanei e transitorj, che cioè esistono un tempo, mentre prima non esistevano, e poi non esistono più; non si tratta certamente di verità e falsità eterne, ma non trattasi nè pur mai del caso che il vero diventi falso, o che l'errore sia una forma della verità. È tanto vero che una cosa è mentre è, quanto è vero che non è mentre non è (non è ancora, prima che sia cominciata ad esistere; e non è più, dopo che sia finita la sua esistenza). Ed è tanto falso che esista il non ancora esistente, o il non esistente più, quanto che non esista l'esistente. Dunque il passaggio fisico dall'essere al non essere, e viceversa, non implica giammai un tramutamento logico del vero in falso; ma importa soltanto, che come è contingente la realtà dei fatti, così la loro verità. E però anche nell'ordine empirico la verità è sempre l'affermazione di ciò che è, e l'errore l'affermazione di ciò che non è; ed anche in esso è sempre impossibile la trasformazione dell'errore in verità o della verità in errore, ossia impossibile che l'errore sia mai « una forma della verità ». Nell'uno adunque come nell'altro ordine, se ciò che si crede vero, è realmente vero, non può mai avvenire che si riconosca falso; e se ciò che si riconosce falso, è realmente falso, non può mai darsi che sia stato vero.

711. *Raz.* — Ma come! Perchè oggi è falso che io sia malato, non può esser vero ch'io fossi malato il mese o l'anno scorso?

Catt. — La domanda è fuori di proposito. Il punto della nostra disputa non è già, se ad un fatto ne possa succedere un altro diverso o contrario. Credi forse che noi mettiamo in questione, se possa venire dopo il giorno la notte, dopo l'estate l'inverno, dopo la vita la morte?... Il tema della nostra disputa è tutt'altro. Tu interpreti la successione di fatti simili, o in generale dei fatti della storia naturale e della storia umana,

Digitized by Google

come se importasse la trasformazione della verità in errore: ed è un'interpretazione assurda. Stiamo all'esempio tuo. Tempo fa eri malato, ed ora sei sano: la sanità presente esclude forse la malattia passata? Era allora così vero ch'eri malato (posto che la tua malattia fosse reale), come adesso è vero che sei sano (dato che sia reale la tua sanità); onde allora sarebbe stato errore il crederti sano, come adesso il crederti malato. Quindi dal mutamento del tuo stato fisiologico che cosa ne segue? Ne segue bensì esser vero, che tu non sei oggi malato, com'eri un mese o un anno fa; ma non segue punto esser falso, che tu fossi malato allora. Anche oggi è vero (e così sarà domani e dopo ed in perpetuo), che tu fosti malato nel tempo ch'eri malato (1).

Dunque nè pur nell'ordine de' fatti contingenti non v'ha mai luogo a nessuna trasformazione della verità in errore. L'essenza dell'una e dell'altro è sempre la stessa: l'una sta nell'affermare che è ciò che è; l'altro nell'affermare che è ciò che non è. Tutto il divario che passa fra i due ordini, sta qui, che le verità razionali sono necessarie, assolute; le verità empiriche invece sono contingenti, ipotetiche. Quelle sovrastanno, queste invece sottostanno alla condizione del tempo e dello spazio. Quelle sono valide sempre e dapertutto, poichè non han cominciamento nè fine; queste valgono soltanto in certi tempi e luoghi, poichè incominciano e finiscono con la realtà dei fatti stessi, a cui si riferiscono. Che il circolo sia rotondo, è vero assolutamente, senza condizione nè restrizione alcuna: ma che tu sia malato o sano, è vero ipoteticamente, cioè secondochè ti trovi in istato di malattia o di sanità. Posta però la realtà dell'uno o dell'altro stato, è così vera l'affermazione che tu sei malato o sano, come l'affermazione che il circolo è rotondo (2). E quando

(1) V. S. Thom., I, q. XVI, a. 7, ad 3 et 4.

(2) V. S. Thom., Ib, a. 8.

Digitized by Google

tu passi dall'uno all'altro stato, non è più vero che tu *sia ancora* nello stato, in cui *non sei più;* ma è e sarà sempiternamente vero, che *fosti allora* nello stato, in cui *eri.*

Raz. — Non ammetti dunque per i popoli come per li individui un passaggio progressivo dall'errore alla verità? cioè supponi e pretendi, che in tutta la loro vita mentale regni unicamente la pura verità o il pretto errore?

Catt. — Nè anche per sogno! Ciò che io pretendo, si è, che verità ed errore sono termini essenzialmente opposti fra loro, che si negano ed escludono reciprocamente; onde è impossibile che la verità diventi mai errore o l'errore verità. E pretendo segnatamente, che è così assurdo il far dell'errore « una forma della verità », come il fare del circolo una forma del quadrilatero. Nè per ciò io intendo di negare il passaggio dall'errore alla verità: ma passaggio è successione dell'una all'altro, e non già mutamento dell'una nell'altro. Che mercè l'educazione e l'esperienza, la scuola e lo studio, popoli ed individui vengano progressivamente a riconoscere, che molte cose da loro tenute per vere erano false, e che invece sono vere le opposte; è un fatto, di cui tutti abbiamo in noi stessi la prova. Ma riconoscendo questi errori, riconosciamo insieme ch'erano anche errori quando li credevamo verità; poichè basta esser giunti all'uso della ragione per sapere, che la verità non dipende dalla nostra credenza. La cognizione che noi abbiamo delle cose, è vera, non già inquanto le cose si conformino ai nostri concetti, ma inquanto i nostri concetti si conformano alla realtà, alla natura delle cose.

Tanto meno poi m'intendo di sostenere, che nella vita mentale degli individui e dei popoli tutto sia pura verità o pretto errore. So anch'io, e chi no 'l sa? che nella mente umana vi ha sempre una mistura di verità e di errori, in proporzioni variabilissime, ora con maggior copia delle une, ora degli altri: ma una certa

Digitized by Google

dose degli uni e delle altre non manca mai. Se non che mistura non è confusione, non è assimilazione, non è transustanziazione: i varj elementi serbano sempre la loro propria natura; le verità sono verità, li errori sono errori; ed è sempre assurdo il supporre, che fosse ieri verità ciò che oggi è errore.

Nell'ordine stesso de' fatti contingenti (giova ripeterlo), quando si dice che un tempo era verità un'affermazione, che oggi sarebbe un errore; non avviene mai che una stessa cosa di vera diventi falsa, ma avviene semplicemente che una cosa cessa d'esistere, e dà luogo ad un'altra. Quella però a suo tempo era vera, come oggi è vera questa. Le due affermazioni non sono dunque *ejusdem de eodem,* non sono contradittorie; perchè l'una concerne la cosa *A* inquanto esisteva, e l'altra invece la riguarda inquanto non esiste più, ed in suo luogo esiste *B*. Ora l'esistenza presente di *B* non esclude mica l'esistenza passata di *A*; e quindi alla verità dell'affermazione che un tempo esisteva *A,* non contradice punto la verità dell'affermazione che oggi esiste *B*. Falsa sarebbe l'affermazione, che *A* non esisteva allora quando esisteva, o che esiste ora mentre non esiste. Ma queste assurdità sono imputabili unicamente alla vostra teoria della verità relativa, cioè della verità che non è verità, ma errore; e dell'errore che non è errore, ma verità. Nel senso vostro adunque la locuzione stessa di verità relativa è una madornale contradizione di termini. A renderla intelligibile convien tradurre *verità relativa* in verità contingente, ipotetica, temporanea o d'ordine empirico, per contraposto alla verità necessaria, assoluta, eterna o d'ordine razionale, cioè bisogna intenderla secondo il dizionario della filosofia antica, peripatetica e scolastica, e non già secondo quello della filosofia moderna, critica e scettica. In quello la verità relativa è sempre una specie di verità; laddove in questo si chiama verità relativa una forma dell'errore.

Digitized by Google

712. *Raz.* — E pure da questo concetto della verità relativa, la critica moderna ha saputo ricavare un cánone fondamentale, che la differenzia egregiamente dall'antica, ed in particolare da quella del sec. XVIII; e può dirsi a buon diritto un merito, un onore insigne del XIX.

Catt. — Vediamo in che consista la differenza e il merito e l'onore.

Raz. — La differenza sta in ciò, che la critica moderna non si ferma più nella sola negazione satirica delle vecchie credenze, pigliandole sempre in mala parte, come imposture del sacerdozio, arti della politica, invenzioni della tirannide. Non può ammettere, nè concepire, che le sorti dell'umanità sieno mai state in balìa di alcuni individui, il cui buono o mal volere potesse decidere della scienza o dell'ignoranza, della felicità o della miseria di tante generazioni. Non può sottrarre alla legge naturale, che governa tutte le forze, tutte le attività cosmiche, le azioni e le condizioni umane. Non può fare un'eccezione nè pur in odio dei preti e dei re, nè pur a favore degli ingannati e degli oppressi. Dovunque apparisce un fatto permanente, costante, universale, ivi la critica riconosce l'opera della natura; riconosce una realtà, e quindi una verità. E se da un lato non si tiene dispensata dall'esaminarlo, dal chiarire co' lumi della scienza moderna tutto quanto v'abbia in esso di falso, di fantastico, di favoloso; dall'altro però non si crede nè anche disobligata dall'indagarne i caratteri, classificarne le condizioni, indurne e determinarne le leggi produttrici e regolatrici. E con questo metodo giunse alla conclusione novissima, che il Dio della religione cristiana, siccome quello d'ogni altra teologia, non è altro che un Ideale dell'uomo, cioè una personificazione astratta e poetica dell'essenza umana, spogliata di tutti i suoi difetti, e sollevata con la fantasia all'ultimo grado della sua perfezione (1).

(1) Pag. 241-42.

Digitized by Google

Catt. — Ed è questa la differenza, che tu rechi ad insigne merito ed onore della critica moderna, cioè razionalista? Se non avevi altri meriti ed altri onori da vantarne, avresti fatto meglio a tacere. Quella differenza è più di forma che di sustanza, più accidentale che essenziale. La critica moderna usa in generale un linguaggio meno indecente; e nelle credenze religiose vede qualcosa d'altro che una congiura diabolica di principi e di pontefici per signoreggiare ed opprimere i popoli. Ma quel ch'essa ci vede oggidì, è forse meno empio, è meno assurdo di quel che ci vedea per lo passato?

Non è meno assurdo; perchè se non dice più che la religione è opera della perversità degli uomini, dice però che è opera della malignità della natura: e l'una enormità vale ben l'altra. Che anzi la prima è per avventura superata dalla seconda, se non altro per questo rispetto, che quella incolpa d'un tanto inganno agenti personali (re e preti), che almeno posson supporsi capaci d'ingannare: laddove l'altra lo imputa ad un agente impersonale (la natura), con cui lo stesso termine d'inganno non ha più senso alcuno.

E non è meno empio; perchè è sempre una negazione dell'esistenza di Dio, un ateismo. Non è più lo ateismo sbracato, brutale dei d'Holbach, dei La Mettrie, degli Hébert, ecc.; è un ateismo non più da *sansculottes*, ma da *gens du monde*; un ateismo più civile ed elegante, più raffinato ed azzimato: ma infine è anch'esso come l'altro un'abolizione di Dio, e per conseguente di tutto l'ordine religioso e morale. Chè chiamar Dio « un ideale dell'uomo », cioè un concetto della nostra mente, raffazzonato dalla nostra fantasia, vale a dire un ente imaginario che non esiste se non nel nostro pensiero, che fuori di noi, in sè e per sè è nulla, che non ha altra realtà fuorchè quella commune ai sogni, che si fanno e dormendo e vegliando: è un ateismo, che alla negazione aggiunge la derisione delle credenze religiose.

Digitized by Google

Che divario resta dunque fra la critica odierna e l'antica? Nella sustanza della dottrina, nessuno; e nella forma questo solo, che l'una nella sua brutalità era almeno sincera, laddove tutta la gentilezza dell'altra è ipocrisia.

713. *Raz.* — E pure abbiamo nella storia la prova manifesta, che tutto l'edificio teologico è fabricato su'l concetto di Dio come tipo dell'uomo (1).

Catt. — Nella storia, hai detto?

Raz. — Sì, nella storia, la quale ci mostra che le forme, i simboli particolari, onde si definiscono i varj dogmi, rendono fedelmente e puntualmente l'imagine della varietà de' tempi e de' luoghi, dello stato fisico, intellettuale, e morale, in cui trovavansi i popoli, quando naquero e crebbero fra loro le credenze proprie di ciascuna religione. Quindi il concetto di Dio, benchè uno ed identico nella sustanza, viene simboleggiato sotto forme differenti, giusta le nozioni che preoccupavano in date circostanze di tempo e di luogo il pensiero e la coscienza popolare. Quà era più principalmente l'ideale della forza, là dell'intelligenza, altrove dell'amore, della bontà, della beatitudine, secondochè un popolo era per indole e per educazione temprato a sentire più vivamente l'uno o l'altro principio, e dava a questo od a quello la preminenza, il primato su tutti li altri. Così il sistema della Providenza era ordinato conforme alle nozioni di giustizia e di governo, in cui si riponeva il modello di un'ottima amministrazione; il paradiso figuravasi come il possesso di quei beni, che ognuno teneva per condizioni ed elementi essenziali della gioja e della felicità a suo giudizio suprema. Dunque alle dottrine della teologia manca ogni fondamento, ogni valore objettivo; dacchè esse non contengono cose reali, ma astrazioni fantastiche; non dati positivi, ma fenomeni mentali; non fatti e scienza, ma leggende e poesia (2).

(1) Pag. 243. (2) Pag. 243-44.

Digitized by Google

Catt. — Da quale storia tu abbia attinto queste peregrine notizie, io no'l so, e probabilmente nè pur tu sapresti dirlo. Ma la storia a tutti nota dice ed attesta, che il tuo racconto, per quel che concerne la vera religione, il cristianesimo cattolico, è falso di pianta. Delle tante differenze e variazioni da te esposte non v'ha nè pur l'ombra. Dai tempi apostolici fino ai nostri, in tutte le parti del mondo, in tutti i climi, dalla zona torrida alla glaciale, nei popoli d'ogni razza e colore, civili e barbari e selvaggi, il cattolicismo è uno ed identico sempre. Ha un solo e stesso simbolo di fede, un solo e stesso catechismo, una sola e stessa gerarchia, e salvo certe varietà puramente accidentali ed estrinseche, la stessa liturgia, lo stesso rituale. E tu vieni a contarmi, che tanti sono i cattolicismi, quanti i popoli cattolici? e che sono così diverse le credenze di quelli, come i caratteri geografici, fisiologici, antropologici, etnologici... di questi?

Rispetto poi alle false religioni, la tua storia è materialmente vera, ma non « mostra » punto, non prova formalmente la verità della tua tesi. In tanta diversità di credenze religiose tu stesso riconosci, che « il concetto di Dio », fondamento e vita ed anima della religione, e quindi d'ogni religione, è pur sempre « uno ed identico nella sustanza », come una ed identica è dapertutto la natura dell'uomo; vale a dire che quel concetto, ossia l'elemento sustanziale di tutte le religioni, fa parte di ciò che è commune al genere umano, e non di ciò che è particolare alle sue varie famiglie. È dunque un attributo naturale dell'uomo, e non un prodotto artificiale degli individui. E però tutte le diversità ed opposizioni delle credenze, dei simboli, dei dogmi, dei culti particolari non valgono nè anche a scusare la temerità della tua teoria, che « il concetto di Dio » se l'abbia formato l'uomo su'l modello di sè stesso, come un *ideale* di sè stesso, cioè che non sia l'uomo una creatura di Dio, ma Dio una creatura dell'uomo.

Digitized by Google

Vi ha inoltre qui per parte tua una grave incoerenza. Dalla diversità delle credenze religiose tu vuoi inferire, che il concetto di Dio non è dato all'uomo dalla sua natura, non ha unità e identità reale, non ha valore oggettivo, è imaginario, illusorio, ecc. Or bene, più volte ti ho udito a sostenere, che la legge morale è una sola e medesima per tutti, in ogni tempo ed in ogni luogo, è una dote specifica dell'uomo, una condizione che è imposta all'uomo dalla sua propria natura; ed è così indipendente dalla sua volontà e superiore alla sua ragione personale, come la sua natura medesima. E pure il concetto, che popoli e individui si formano della legge morale nelle sue applicazioni speciali, è suggetto a non meno di varietà e diversità, discrepanze ed opposizioni che il concetto di Dio. Dunque o non si deve attribuire unità e identità e realtà oggettiva nè meno alla legge morale, o si deve anche a Dio; e per conseguente, o il tuo argumento non prova nulla contro la naturalità del concetto di Dio, o prova anche contro la naturalità del dettame della legge morale. La parità dei due casi non è essa manifesta? E contuttociò tu tieni per valido quell'argumento in un caso, e per nullo nell'altro; talchè senza pur accorgerti dell'incoerenza in cui s'avvolge e si perde il tuo razionalismo, prosegui allegramente ad esaltarne i meriti e cantarne le glorie con tanto entusiasmo da dimenticarti perfino i difetti già da te stesso riconosciuti.

714. *Raz.* — E quali, di grazia?

Catt. — Te ne ricorderò un solo, che val per molti. Nell'esordire della nostra controversia tu ammettevi che il razionalismo è propriamente un anticattolicismo (1), e perciò una dottrina di carattere essenzialmente negativo. Ora invece tu alleghi questa negatività, non più come una concessione tua, ma come una

(1) V. c. II, n. 545.

Digitized by Google

objezione nostra, e prendi risolutamente a combatterla e repudiarla.

Raz. — E quella fu una concessione fatta per inavvertenza, per distrazione; e non potrei mantenerla senz'abbandonare e sconfessare la mia causa. Ed invero, s'io vi lasciassi argumentare dal supposto, che il razionalismo è semplicemente la negazione del dogmatismo cristiano, sarebbe giustissima la vostra objezione, che un criticismo negativo non potrà mai surrogare la fede religiosa, siccome quello che riuscirà sempre incapace di appagare, non che il cuore e il sentimento, ma nè anche la ragione, a cui non è men naturale il bisogno d'una credenza certa ed inconcussa circa i problemi della religione. Circoscritto adunque in una critica negativa, il razionalismo fallirebbe al suo scopo, giacchè non arriverebbe mai a fondare una religione da poter prendere il luogo e far le veci del cristianesimo (1).

Catt. — E tu che cosa rispondi?

Raz. — In 1° luogo, *nego suppositum.* Non è esatto l'asserire, che il razionalismo è un sistema di mere negazioni. Esso incomincia bensì con impugnare la verità, la realtà, la certezza dei dogmi capitali della teologia; ma poi va più avanti, e indagando l'origine ed il valore delle credenze religiose, dimostra come sieno un portato spontaneo e naturale dello spirito umano; e riduce, secondo la formula di Feuerbach, la teologia in antropologia. Il che equivale a convertire i dogmi sovranaturali in fenomeni psicologici, e quindi a trasportare la fede dal campo delle astrazioni e delle fantasticherie in quello dell'esperienza e della storia; onde acquista il carattere più positivo, che possa rivestire il nostro pensiero, la nostra cognizione (2).

Catt. — E credi d'aver così provato la positività della tua critica? O come t'inganni! Il tema della

(1) Pag. 241. (2) Pag. 244-45.

Digitized by Google

questione si è il concetto cristiano di Dio, qual autore e legislatore di tutto l'ordine naturale, morale, e religioso. Ora una critica di questo concetto sarà soltanto negativa od anche positiva, secondochè la sua conclusione sarà l'ateismo o un altro teismo. Così negativa insieme e positiva era la critica, che i Padri della Chiesa opponevano al politeismo grecoromano; poichè dopo d'aver dimostrato che le sue divinità erano enti imaginarj, favolosi, mitologici, assurdi, abominevoli (conclusione negativa); contraponevano loro il vero Dio, rivelato prima naturalmente alla ragione umana, poi sovranaturalmente alla fede cristiana (conclusione positiva). Ma la tua critica, ad onta d'ogni tua dichiarazione e protestazione, ha una conclusione sola, che è la negazione assoluta di Dio; dacchè tutte le tue aggiunte per differenziarla da quella del secolo XVIII mercè di un qualche carattere positivo, sono affatto illusorie.

Raz. — Tutte?

Catt. — Proprio tutte. Saggiamole ad una ad una.

a) Le credenze religiose sono un portato spontaneo e naturale dello spirito umano. — Ma per la critica moderna non cessan d'essere, siccome per l'antica, superstiziose, false, ingannevoli: salvochè lo inganno non è più colpa di certi individui, ma è opera della natura. E questa differenza non lo attenua, ma lo aggrava; poichè nel primo caso era almanco evitabile, laddove nel secondo è fatale. Del resto, in ambidue i sistemi le credenze religiose sono egualmente «un portato dello spirito umano»: portato quà «spontaneo e naturale», là riflesso e artificioso, ma sempre un produtto del nostro pensiero, senz'alcuna realtà oggettiva, senz'altro valore che quello dei produtti della nostra imaginazione. È dunque un ente imaginario anche l'oggetto di quelle credenze, cioè Dio; e quindi la conclusione della tua critica, come di quella del secolo XVIII, è sempre negativa, è l'ateismo.

b) Quella prima clausula equivale a ridurre la

Digitized by Google

teologia in antropologia. — Tradutta cotesta formula dal gergo di Feuerbach in lingua commune, significa abolire ogni concetto ed ogni culto di Dio per sustituirgli la ragione e la volontà dell'uomo, cioè riconoscere che oggetto reale delle credenze religiose non è Dio, ente mitologico, ma l'uomo, l'umanità, che personifica la propria natura in un *ideale* di perfezione e felicità, trasformato poi dal vulgo in Dio. Questa formula è dunque una professione più che mai aperta e sfacciata di ateismo.

c) Equivale a convertire i dogmi sovranaturali in fenomeni psicologici. — Siccome fenomeno psicologico è qualunque stato attivo e passivo dell'anima, qualunque operazione e modificazione del senso, dell'imaginazione, dell'intelletto, della volontà; anche « i dogmi teologici », inquanto si pensano, si credono, sono fenomeni psicologici; onde per questo rispetto fra li uni e li altri non corre nessuna contrarietà, ma una relazione intrinseca di genere e di specie.. Tu però sotto il nome di fenomeni psicologici vuoi intendere quelli soltanto, che non hanno se non un'esistenza meramente suggettiva, ossia mentale, fantastica; e non rappresentano nulla di sussistente fuori di noi. Ed allora il gergo della tua formula significa, che « i dogmi teologici », ossia tutte le credenze religiose sono imaginarie, illusorie; che ad esse fuori di noi non corrisponde nulla di reale, nè in questo mondo, nè in verun altro; e che per conseguente l'oggetto loro, ossia Dio è un *ens rationis*, un mito, un fantasma, che in sè non ha realtà, non esiste. Conclusione ancora negativa, ateismo.

d) Equivale a trasportare la fede dal campo delle astrazioni e delle fantasie in quello dell'esperienza e della storia. — Se parli della fede cristiana, come porta il contesto del tuo discorso, la tua *trasportazione* è per sè stessa una ridicolaggine. Si può ben ammettere nel « campo della fede » anche « l'astrazione e la fantasia », ove si prendano questi termini in buona

Digitized by Google

parte. Il primo come funzione dei concetti intelligibili, per contraposto delle percezioni sensitive; il secondo come funzione dei concetti simbolici, per contraposto delle idee pure. Perocchè l'oggetto sustanziale e principale della fede è Dio; e Dio non è un sensibile, che si apprenda per via di percezione concreta, ma è un intelligibile, il primo e sommo degli intelligibili, che non si può apprendere se non per via d'intuizione o intellezione astrattiva. D'altra parte, Dio come oggetto della fede religiosa non ha da rimanere nella regione delle idee pure, ma deve informare tutta la vita mentale e morale dell'uomo, e l'uomo rendergli un culto di adorazione, di gratitudine, di preghiera, di pentimento, di timore e d'amor figliale. Ma in questa stessa communione con Dio l'uomo non può spogliarsi della sua natura, non può procedere se non umanamente. Nel suo pensiero come nel suo linguaggio v'ha sempre del traslato, del metaforico; le idee si vestono di simboli, d'imagini, di figure; all'intelletto si associa la fantasia. La qual associazione, se è legge o condizion naturale per l'attività della nostra mente in genere, lo è tanto più nelle sue communicazioni religiose con Dio, con l'Ente infinito, assoluto, che noi non possiamo concepire se non in modo finito e relativo, mercè di analogie e similitudini, cioè d'imagini simboliche, alla cui formazione è necessaria l'opera della fantasia (1).

Se non che tu prendi ambidue i termini in mala parte; e per « campo delle astrazioni e delle fantasie » intendi il complesso di tutte le specie d'errori, d'inganni, d'illusioni, a cui è suggetto l'uomo, ed in particolare il credente; e vuoi insomma ribadire la conclusione negativa della tua critica, l'abolizione di Dio, l'ateismo.

Ma il curioso, anzi lo schifoso si è, che questa conclusione medesima è vie più rincalzata dalla tua vanteria di « trasportare la fede nel campo dell'espe-

(1) V. c. VI, n. 613.

Digitized by Google

rienza e della storia ». E vuol dire, che l'assunto del razionalismo si è di trasformar Dio (che è, ripetiamolo, l'oggetto in cui sono comprese, formalmente o implicitamente, tutte le verità della fede religiosa) in un fenomeno fisico, sensibile (materia d'esperienza), ovvero in un personaggio o evento umano (materia di storia). E trasformato così Dio in un fenomeno del mondo inorganico od organico, ovvero in un uomo o un fatto storico, tu osi ancor asserire, che la fede « acquista il carattere più positivo, che possa rivestire il pensiero e la cognizione »? Ma o non sai quello che dici, o non dici quello che pensi. Perocchè l'unico significato che possa avere quel *trasporto* della fede nel campo dell'esperienza e della storia, si è di sustituire a Dio la materia o l'umanità, che è sempre un'assoluta negazione di Dio, una solenne professione di ateismo.

Dunque tutti i tuoi artificj, i tuoi ripieghi per dare alla critica del razionalismo un carattere o valore positivo, son tutti vani e fallaci. Essa è nella sua essenza e sustanza, come quella del sec. XVIII, una rabiosa antitesi del cristianesimo. E con questa critica negativa volete surrogare la fede religiosa?

715. *Raz.* — In 2° luogo, distinguo. Se per surrogare s'intende che debba contraporsi dogma a dogma, simbolo a simbolo, mito a mito, allora il razionalismo non si è mai sognato di pigliare il posto del cristianesimo, che sarebbe un rinegare sè stesso. In questo senso egli non è, nè consentirà mai di essere una religione, una teologia, avendo provato non solo erronee e fallaci tutte le soluzioni finora date dei problemi metafisici della vita, ma quelle eziandio che potessero nuovamente proporsi (1).

Catt. — E così ha provato la stoltezza del suo scetticismo ateo o del suo ateismo scettico, e non altro.

(1) Pag. 245.

Digitized by Google

Quanto poi alla tua distinzione, è fuori di proposito; perchè il significato proprio del verbo surrogare è un solo, quello appunto che tu vorresti escludere. Il cristianesimo non potrebb'essere surrogato se non da un sistema religioso o filosofico, che a' suoi dogmi contraponesse nuovi dogmi o teoremi razionali, a' suoi simboli altri simboli (tralascio i miti, perchè nel sistema cristiano non hanno, nè possono aver luogo). Ora il razionalismo, se nega in teoria di voler surrogare il cristianesimo, in pratica però è questo precisamente lo scopo di tutti i suoi sforzi; è il programma espresso e confessato della massoneria (1), dove il razionalismo scettico ed ateo ha il suo regno, il suo codice, il suo esercito, il suo arsenale. Dunque co'l primo membro della tua distinzione, tu non impugni, ma confermi realmente l'objezione a te mossa in forma interrogativa. E co'l secondo?

Raz. — Se invece per surrogare s'intende, che il razionalismo, spiegando come si formino e si trasformino le credenze, ne elimini ogni prestigio di sovranaturale o divino, le dimostri frutto naturale dello spirito umano, le riduca e le classifichi tra le nozioni ipotetiche, conghietturali, che cadono più o meno nell'imaginario, nel chimerico, e devono cedere dinanzi alla luce ascendente della ragione, e ritirarsi dinanzi alle conquiste della scienza, e correggersi e riformarsi progressivamente a tenore de' suoi insegnamenti: allora esso mira benissimo ad entrare in luogo del cristianesimo, perchè oppone a' suoi dogmi le dottrine contrarie della scienza, e dissipa i misteri della teologia con lo splendore della critica e della storia (2).

Catt. — Ed ecco qui affermato espressamente ciò, che testè hai negato. Dunque non solo in pratica, ma anche in teoria il razionalismo non mira ad altro che a soppiantare il cristianesimo. Poco monta che non

(1) V. Études Religieuses... La Franc-Maçonnerie, livr. de janvier, mars, avril 1893. (2) Pag. 245.

Digitized by Google

sustituisca dogmi a dogmi, simboli a simboli, quando per tua confessione intende di sustituire ai dogmi cristiani dottrine scientifiche, e metter queste, in luogo di quelli, alla direzione ed al governo della vita privata e publica, individuale e sociale.

Ma nè pur con tale surrogazione la tua critica potrebbe assumere un carattere positivo. Perocchè la scienza a cui tu alludi, è la famosa scienza moderna, detta per eufemismo positiva, la quale alle credenze religiose non ha altro da contraporre che ateismo e materialismo, cioè un sistema che non le surroga, ma le distrugge ed annienta. E tu pretendi, che la ragione e la coscienza umana abbiano da abbracciare questa negazione, questo nulla, in luogo del cristianesimo? ossia da prendere per loro religione la stessa abolizione di tutto l'ordine religioso?

Raz. — Ciò che io pretendo si è, che le dottrine dalla scienza opposte ai dogmi cristiani, bastano a soddisfare una ragione, la quale sapia riconoscere i proprj confini, e non aspiri all'impossibile (1).

Catt. — E siccome le dottrine, che la tua scienza oppone ai nostri dogmi, sono quelle dell'ateismo e del materialismo; vuol dire che la ragione dee tenersi paga e soddisfatta di negare l'esistenza di Dio e dell'anima: altrimenti non rispetterebbe i proprj confini, ed agognerebbe l'impossibile. Ora che di un appagamento, di una soddisfazione simile possa compiacersi la ragione de' tuoi razionalisti, i quali con tutta la loro scienza e la loro critica si reputano eguali e sono troppo sovente inferiori ai bruti, sia pure. Ma essi non sono il genere umano, nè la maggiore e migliore sua parte; e prima che la ragione umana s'acconci ad essere atea e materialista, cioè rinunzii a quelle credenze religiose e morali, che son doti essenziali e specifiche della sua natura, bisogna che l'uomo cessi d'esser uomo, e diventi... che cosa?

(1) Ibid.

Digitized by Google

E poi la vita umana non è tutta nella sola ragione. E il sentimento? e l'affetto? e il cuore?

Raz. — Nè anche ad essi il razionalismo non fa violenza, se non inquanto dissipa le illusioni, che manifestamente repugnano ai principj della ragione, e cadono nell'assurdo (1).

Catt. — E fra « le illusioni », ch'esso dissipa come repugnanti ed assurde, sono tutte le cose d'ordine sovranaturale e divino, nelle quali si fonda tutto l'ordine religioso e morale. E con ciò non fa esso alcuna violenza all'animo umano?

Raz. — No, perchè quanto alle credenze che vanno oltre bensì, non però contro le conclusioni della scienza, la ragione non le oppugna; e pur dichiarandole ipotesi e conghietture, le rispetta, e lascia al cuore ed al sentimento piena libertà di spaziare nei campi infiniti della poesia (2).

Catt. — Ma questo si chiama schernire, e non già rispettare le credenze religiose. Tu hai non so quante volte dichiarato, che « le conclusioni della scienza » stabiliscono, la sfera del reale e del conoscibile e del pensabile essere per noi circoscritta nei fenomeni del mondo sensibile; onde fuori di essa non esiste per noi e non può esistere nulla di nulla. Ed ora vieni a parlare di « credenze, che vanno oltre alle conclusioni della scienza »? Sono dunque credenze, che oltrepassano la sfera d'ogni realtà oggettiva e suggettiva, cioè « vanno » nel nulla, e non sono altro che una specie di sogno e di delirio. Ecco come il razionalismo « rispetta le credenze religiose »!

E dopo un oltraggio, un insulto simile ai credenti, esso vantasi ancora di « lasciar al cuore ed al sentimento piena facoltà di spaziare nei campi infiniti della poesia ». Che impudenza! e che ipocrisia! Quei « campi infiniti », ove il razionalismo lascia ai credenti la libertà di spaziare, sono quelli delle illusioni e delle

(1) Pag. 245-46. (2) Pag. 246.

Digitized by Google

allucinazioni e dei vaneggiamenti, in cui vanno a spaziare i mentecatti! E là soltanto esso permette al cuore ed al sentimento di cercare una soddisfazione ai bisogni della vita religiosa. Ignora dunque o finge d'ignorare, che quella soddisfazione non può provarsi nella poesia (e poesia del materialismo!), ma unicamente nella fede; e che parlare di fede quando s'è negata l'esistenza di Dio e dell'anima e della vita futura e d'ogni ordine sovrasensibile e sovranaturale, gli è un prendere a gabbo la lingua e la coscienza del genere umano. Il quale, a dispetto di tutti i razionalismi e di tutte le critiche, è di sua natura così fatto, che nessun bene e nessun bello finito, temporaneo e terrestre può appagare il suo sentimento ed il suo cuore. Egli anela all'infinito, all'eterno; e l'unico oggetto, in cui può trovare la sua pace imperturbabile, la sua felicità, è Dio. E seguiterà a credere in Dio, a sperare in Dio, ad amare, adorare, e pregar Dio, finchè sarà il regno della natura ragionevole, il regno d'una vita superiore all'organismo animale.

716. *Raz.* — Ma in fin de' conti, ciò che la critica impugna ed abbatte, non è la libertà delle credenze religiose; è soltanto:

a) Il dogmatismo, che s'arroga la teologia su la scienza, il sovranaturale su la natura, il mistero su la teoria, l'imaginazione su la realtà, l'ignoto e l'inconoscibile sopra il vero ed il certo (1).

Catt. — Ciance e calunnie! Delle accuse che tu muovi contro il dogmatismo, cioè contro la dottrina dogmatica del cristianesimo, rileverò soltanto la prima e l'ultima; ed è anche troppo.

I. La teologia non s'è mai « arrogato il predominio su la scienza », che se ne stia nel suo proprio campo. Solo nel caso ch'essa voglia varcarlo per invadere quello della fede, e sotto il pretesto di teorie che si

(1) Pag. 246.

Digitized by Google

risolvono poi sempre in ipotesi vane e false ed assurde, predicare l'ateismo, il panteismo, il materialismo, ecc., la teologia ne denunzia la temerità, ne condanna li errori. Ed allora è la scienza che offende la teologia; e questa non fa altro che difendersi dalle offese di quella.

II. Tu chiami « ignoto e inconoscibile » l'ordine delle credenze religiose e cristiane; e chiami « vero e certo » l'ordine delle dottrine anticristiane e irreligiose. È un abuso di termini, non so se più stolto o più maligno. Quelle credenze sono fondate su tali *motivi di credibilità,* parte razionali e parte storici, che nessuna tesi scientifica o storica può essere meglio dimostrata. Quelle dottrine invece consistono in tali falsità teoretiche e menzogne storiche, che in ogni altra materia se ne farebbero beffe per i primi li stessi razionalisti. « Vero e certo » è dunque ció che tu dicevi « ignoto e inconoscibile »; e non che ignoto, ma erroneo e favoloso è ció che tu dichiari vero e certo.

Raz. — b) L'assolutismo che la teologia ha introdutto, a suo proprio favore, nell'ordine mentale, usurpandosi il diritto di dettare e imporre la legge alla coscienza, in nome d'un Dio, al quale mette in bocca tutto quanto le piace, in virtù di un'autorità che si attribuisce da sè stessa, e con un metodo che inverte l'intiero organismo del pensiero (1).

Catt. — Ancora ciance e sempre calunnie! Il metodo che la teologia osserva, è quello prescritto dalla logica: metodo razionale nella parte razionale, e metodo storico nella parte storica. L'autorità che le spetta, non se l'è attribuita da sè stessa, ma l'ha ricevuta dalla Chiesa, come la Chiesa da Dio. E la parola ch'essa predica in nome di Dio, e la legge ch'essa detta e impone alla coscienza, è la parola e la legge che le è insegnata dalla Chiesa, come alla Chiesa è rivelata da Dio. Tal è l'*assolutismo* della teologia e della

(1) Ibid.

Digitized by Google

Chiesa. Questo termine, che i razionalisti non pronunciano senza un cotal ribrezzo ed orrore (1), e che traducono per una usurpazione tirannica dei diritti della ragione e della scienza, significa semplicemente il carattere essenziale del dogma cristiano, che è la verità assoluta per eccellenza, siccome quella che non è verità umana, ma divina; non è una scoperta dell'uomo, ma una rivelazione di Dio.

Raz. — c) L'intolerabile superbia della teologia, che presume d'aver piantato i termini dell'umano sapere, e trovata la soluzione ultima dei problemi della metafisica, la teorica infallibile, immutabile dell'Assoluto (2).

Catt. — Tante falsità, quante parole. « Dell' umano sapere », come tu lo intendi, cioè delle scienze fisiche e naturali, la teologia non s' immischia punto, salvo il caso ch'esse vengano ad assalirla in qualcuno de' suoi dogmi. E tu le affibbii la presunzione « d'aver piantato i termini » di quelle scienze, che sono così estranee ad essa com'essa a loro.

L'Assoluto poi, nel senso moderno, qual sinonimo di Dio, non avea nè pur luogo nel dizionario della teologia; la quale non cominciò ad usare quel termine se non per necessità della sua difesa, dopo che i panteisti tedeschi succeduti a Kant l'ebbero messo in voga nella loro guerra ai dogmi cristiani. E nella sua difesa, la teologia non che presuma d'aver trovato « la teorica dell'Assoluto », prende a dimostrare, che non l' ha trovata nessuno di quei trascendentali, che ne avean menato maggior vanto; e che anzi nessuno potrà mai trovarla, perchè essenzialmente superiore alle forze della ragione umana. La sua dottrina intorno a Dio non ha dunque che fare con una « teorica dell'Assoluto ». Per la parte razionale è principalmente negativa ed analogica, e per la parte dogmatica è un complesso di misteri. Nè vi ha teologo, che nell' una come nell'altra non dichiari altamente e solennemente,

(1) V. Ult. Crit., II, c. II, a. 3, n. 402-405. (2) Pag. 246.

Digitized by Google

che Dio è per noi incomprensibile ed ineffabile; e quanto possiamo arrivar a sapere e dire della sua natura e perfezione, è così poco e inadequato e insufficiente, che meglio si chiamerebbe una specie d'ignoranza che di scienza.

Ed il razionalismo ha la fronte di tirare in mezzo « l'intolerabile superbia della teologia »! lui che è la superbia stessa in persona! e superbia giunta a tal frenesia da volere sterminar Dio dal mondo per prendere il suo luogo!... E sono veramente da frenetico le accuse, che il razionalismo scaglia contro la teologia, cioè contro la religione e la fede cristiana, per rovesciare su di essa la colpa della guerra implacabile, che le fa con la filosofia atea, la scienza materialista, la rivoluzione, la massoneria, e con tutte le forze che le somministra lo spirito stesso della superbia nella sua ribellione a Dio, nell'odio suo a Gesù Cristo ed alla Chiesa. Qui non si tratta più di ragioni, nè buone, nè cattive; ma di bestemie e di minacce, che in una controversia filosofica sono davvero insopportabili.

Passiamo ad altro, se altro ti rimane a dire.

717. *Raz.* — Mi rimane ancora da dir qualche cosa a due classi di avversarj ben diversi dai teologi e dagli apologisti. I primi sono certi liberali, che considerano la religione più da politici che da filosofi, e si vantano d'esser uomini pratici anzichè speculativi.

Catt. — Ma questi, se possono in qualche punto esserti avversarj, sono pur sempre de' tuoi amici. Vuoi dunque farmi assistere ad una disputa in famiglia?

Raz. — Purchè ti contenti della sola parte di testimonio...

Catt. — Mi contenterò di buon grado, semprechè tu non mi costringa ad assumere la parte d'interlocutore. Orsù, che hanno da opporti quei liberali?

Raz. — Ecco la loro objezione: Dato pure che il razionalismo possa tener luogo di religione al ceto

Digitized by Google

dei dotti e letterati, come volete che se n'appaghi il popolo, a cui il difetto di cultura rende tanto più necessario l'influsso de' simboli e delle credenze? Egli vive assai più di sentimenti che di raziocinj, più d'imagini che di teoriche; e tutte le vostre argumentazioni non varran mai nulla contro la voce instintiva del suo cuore, che gli parla di Dio; contro le dolci attrattive ed il potente fascino della sua fantasia, che lo trasporta in un altro mondo, e mediante arcane speranze e misteriosi timori gli fa sopportare le miserie della vita presente. Laonde, foss'anche possibile un razionalismo popolare, non sarebbe un progresso, ma una ruina; non gioverebbe a migliorare le sorti del popolo, ma a peggiorarle; non sarebbe un mezzo di educare e perfezionare l'animo suo, ma di corromperlo e imbarbarirlo. Il titolo stesso adunque di *Razionalismo del popolo*, è da una parte contradittorio in sè stesso, e dall'altra repugna allo scopo medesimo che vi proponete; poichè sonerebbe annunzio, non già di un gran bene, ma di una gravissima sventura all'umanità che lavora e che soffre (1).

Catt. — Per un discorso di liberali non c'è male. Udiamo la tua risposta.

Raz. — Rispondo loro, che appunto noi predichiamo il razionalismo al popolo, perchè vogliamo sottrarlo al dominio prepotente, ch'esercita su di lui la superstizione (2).

Catt. — Dici superstizione, ma intendi (secondo il vostro dizionario) religione. Vale a dire, che l'insegnamento popolare del razionalismo ha per iscopo di rendere il popolo irreligioso. Sapevamcelo.

Raz. — Lasciami seguitare. Se il popolo è credente, perchè ignorante; dunque ammaestratelo, e diverrà razionalista (3).

Catt. — Qui poi ho, come dicono i curiali, da interloquire anch'io. Non so se i tuoi liberali ti passereb-

(1) Pag. 247-248. (2) Pag. 248. (3) Ibid.

Digitized by Google

bero quest'argumento; ma io no. Il popolo, grazie a Dio, è in gran parte ancora credente, non già perchè ignorante, ma perchè meno corrotto e depravato della vostra borghesia ed aristocrazia incredula. Sono ancor vivi nel suo cuore i sentimenti cristiani, che nel cuore della gente incredula sono estinti, e surrogati da sentimenti pagani ed epicurei. Ma il popolo stesso, pur troppo, diverrà razionalista ossia irreligioso, se sarà obligato alle vostre scuole, cioè sottoposto alla disciplina forzata di un'instruzione ed educazione, che lo corrompa e lo depravi. Qualora però venga educato e instruito in famiglie e scuole cristiane, no signore, non diverrà razionalista se non per eccezione; continuerà di regola ad essere credente; e quanto più acquisterà di cognizioni, tanto sarà più ferma la sua fede, più ardente la sua pietà.

Raz. — Se il popolo ha bisogno di simboli, perchè gli manca la scienza; dunque instruitelo, e sarà emancipato dalla tutela del dogma e del prete (1).

Catt. — E dàgli! Nelle cose religiose e divine il bisogno dei simboli proviene, non dalla mancanza di scienza, ma dalla condizion naturale dell'uomo. Il quale non potendo concepir Dio nella sua essenza infinita, dee dare per necessità al suo pensiero ed al suo linguaggio una forma simbolica. Nè v'è scienza al mondo che possa esimere l'uomo da questo bisogno. E se i razionalisti non lo sentono più, non è già perchè sieno scienziati, ma perchè sono irreligiosi. Chi li ha emancipati dalla fede in Dio (ciò che tu chiami « tutela del dogma e del prete »), non è la scienza, ma la sofistica in teoria ed in pratica, come pervertimento dell'intelletto e della coscienza. E tu vorresti darci ad intendere, che basti negar Dio e l'anima, la religione e la fede, per essere non più ignoranti, ma scienziati? quasichè tutti quanti i razionalisti, li increduli, li empj, ecc., fossero altretanti dottori laureati

(1) Ibid.

Digitized by Google

in scienze e lettere? O che ciarlatanerie! La massima parte di costoro non è meno ignorante delle moltitudini de' popoli cristiani; e se fra loro v'ha un'eletta di dotti, vi ha parimente, e non meno numerosa, fra i credenti.

Ripiglia la tua risposta ai liberali.

718. *Raz.* — Dovremo dunque attendere che tutto il mondo sia razionalista, perchè vi paja tempo di predicare il razionalismo (1)?

Catt. — Veramente questo tempo non dovrebbe venir mai. Il razionalismo è un sistema teoricamente erroneo e praticamente malvagio. E non può supporre che sia mai per tornare opportuno di predicarlo al popolo, se non chi è così insatanassato di mente e di cuore, da ammettere l'opportunità di ingannare e sedurre e tradire il popolo, insegnandogli a tenere il falso per vero, il male per bene.

Raz. — Senza dubio, nella vita mentale del popolo il sentimento e la fantasia primeggiano su la ragione: ma tal è la condizione naturale della fanciullezza dell'uomo; e tal è quella del popolo, poichè il suo spirito è ancora fanciullo. Or che direste voi del senno di chi uscisse fuori a bandire: non doversi, non potersi insegnare ai giovinetti le scienze filosofiche, matematiche, fisiche, naturali.... perchè l'anima loro è ancora in balia del sentimento e dell'imaginativa? Direste che la sua logica porterebbe direttamente a conchiudere, che le scuole son fatte per i dotti e non per li ignoranti. Povera umanità, se avesse mai proceduto con sì bel criterio (2)!

Catt. — Lasciando a' tuoi amici avversarj la briga di replicarti per conto loro, ti avverto che la tua similitudine non tiene. Le scienze, come tali e per sè stesse (prescindendo dall'abuso che ne fanno i falsi scienziati), insegnano il vero ed educano al bene; e

(1) Ibid. (2) Pag. 248-249.

Digitized by Google

per ciò ammaestrano gradualmente la ragione a prevalere e primeggiare su la fantasia ed il sentimento. Ma il razionalismo non è una scienza, cioè un sistema di verità certe ed evidenti o per intuizione o per dimostrazione: è invece un sistema d'errori, costruito per impulso e sotto l'influsso di passioni, che assuggettano la ragione a tutte le aberrazioni del sentimento e della fantasia. La scienza concorre a portare giovinetti e popoli alla maturità, alla virilità mentale e morale; laddove il razionalismo non promuove, non allarga, ma guasta e perverte la cultura della loro mente e del loro cuore.

Raz. — Alle corte: il razionalismo vuol fare oggidì quel che ha fatto nella sua origine il cristianesimo. La dogmatica dell'Evangelio, per rispetto alle credenze vulgari del paganesimo, era certamente un razionalismo assai elevato ed astruso. Fra i zelanti della fede degli avi esso passava per una specie di ateismo; e dovea repugnare ai popoli antichi assai più che il nostro razionalismo ai popoli moderni. Voi dunque avreste condannata l'opera di Cristo e de' suoi apostoli come impossibile ed assurda. Voi avreste pigliate le difese della mitologia pagana contro l'Evangelio. Avreste sostenuto, che i popoli avean bisogno della loro turba di dèi, maschi e femine, dell'Olimpo e degli Elisi. Avreste gridato guaj a chi scrollasse una pietra di quell'edificio fantastico, in cui pure consisteva la loro religione. Avreste subito annunciata la disperazione del popolo, e quindi l'immoralità, la corrottela, la barbarie. E nondimeno tutta quella mitologia dinanzi alla critica cristiana disparve: il popolo rinunciò a' suoi dèi, riconobbe favolose le credenze antiche, abbracciò con entusiasmo le nuove; e non fece una caduta, ma un progresso (1).

Catt. — Bada che questo ragguaglio è ancor più fallace e riprovevole del precedente. Di sopra para-

(1) Pag. 249-250.

Digitized by Google

gonavasi l'opera del razionalismo con quella della scienza, ma ora con quella del cristianesimo. Vale a dire, che per te è giusta questa proporzione: — Il razionalismo sta al cristianesimo, come stette il cristianesimo al paganesimo. — Qui la sofistica diventa follia; e la cura della follia spetta alla medicina, e non alla dialettica. A me basta ammonirti, che tutti li studiosi di mente sana han desunto dalla storia e dall'esperienza una proporzione assai diversa, la cui formula sarebbe quest'altra: — Il cristianesimo sta al razionalismo, come stette al paganesimo. — Ed infatti il razionalismo non è altro che un nuovo paganesimo, peggiore dell'antico. Anch'esso nell'ordine teoretico è scetticismo (negazione d'ogni fede religiosa), e nell'ordine pratico è sensualismo (negazione d'ogni legge morale). Ma peggio dell'antico; poichè quello almen presso le plebi serbava ancor qualche vestigio di religione, qualche credenza a qualche cosa di sovranaturale e divino; laddove questo è un naturalismo, un umanismo, che esclude assolutamente Dio dal mondo della natura e dell'umanità, ossia è il sistema dell'irreligione e dell'immoralità assoluta. E tu non hai vergogna di paragonare l'impresa odierna del razionalismo all'antica del cristianesimo? alla vita nuova ch'esso suscitò nel mondo, mercè di una fede divina, che gli dava una certezza infallibile del vero (rimedio allo scetticismo), e mercè di una legge divina, che gli dava una regola infallibile del bene (rimedio al sensualismo)? Ed osi rappresentare il razionalismo per così superiore al cristianesimo, com'era la religione cristiana al culto pagano? Io non istarò certamente a confutare una simile enormità: mi basta opporti l'argumento *ad hominem*, che tu stesso mi somministri.

Poichè il razionalismo è il paganesimo moderno, come il paganesimo era il razionalismo antico, l'una delle due: o è falsa la tua tesi, che le antiche nazioni « abbracciando con entusiasmo » il cristianesimo, « non

Digitized by Google

fecero una caduta, ma un progresso »; o è falsa la tua ipotesi, che « co 'l passaggio dal cristianesimo al razionalismo », cioè co 'l ritorno al paganesimo, « compiranno un progresso maggiore ». E siccome la prima è certamente vera, la seconda è evidentemente assurda. I popoli che divenissero razionalisti, ossia ridivenissero pagani, non salirebbero ad una civiltà superiore alla cristiana, ma ricadrebbero in uno stato di irreligione ed immoralità, molto peggiore della pagana.

719. *Raz.* — Vane e ridicole paure. Spodestando il Dio della Bibbia, ideale della grazia e del privilegio, ossia del despotismo e della vendetta (1)...

Catt. — Cioè, non « il Dio della Bibbia », ma un dio inventato dai nemici del cristianesimo.

Raz. — .... Prenderanno a venerare il Dio dell'umanità, principio della libertà e dell'eguaglianza, della giustizia e della solidarietà di tutti ed in tutto (2)...

Catt — E siccome questo dio è un personaggio favoloso, che in realtà non esiste, è nulla; ne consegue che la libertà, l'eguaglianza, la giustizia hanno per principio un dio, che è nulla; e sono però anch'esse entità mitologiche, equivalenti a nulla. Ecco il guadagno che avrebbero i popoli dal farsi razionalisti, cioè rifarsi pagani.

Raz. — .... E sentiranno la coscienza e la ragione propria rispondere alla sua voce (3)...

Catt. — E per sentire la voce del nulla, che razza d'orecchi dovranno avere?

Raz. — .... Molto meglio che a quella dell'ente astratto e negativo della teologia (4).

Catt. — E qual maraviglia? La coscienza, la ragione loro non ha più orecchi che per sentire la voce del nulla. Come potrebbe dunque sentir quella e rispondere a quella del vero Dio, che tu con empio sarcasmo

(1) Pag. 250. (2) Ibid. (3) Ibid. (4) Ibid.

Digitized by Google

chiami « ente astratto o negativo », mentre è il principio e la causa d'ogni realtà, il creatore e signore del mondo universo?

Raz. — Imparando a ridersi del paradiso e dell'inferno, degli angioli e dei demonj, come già si ride dell'Erebo e delle Parche, dei Genj e delle Furie, non mancherà per ciò al popolo nè la morale, nè i motivi e li stimoli ad osservarla (1).

Catt. — Altro paragone degno dei precedenti. L'Erebo, le Parche, ecc., appartenevano alle credenze d'una religione mitologica; ed erano enti favolosi, come le sue divinità. Ma il paradiso e l'inferno, li angeli e i demonj fan parte delle credenze d'una religione vera e divina, l'unica vera e divina; e sono enti reali, come è reale la rivelazione cristiana. Di quelli adunque si potea ridere benissimo, ma non si potrebbe ridere di questi, senza offendere la verità della fede religiosa, e quindi esautorare « la legge morale », ed invalidare « i motivi e li stimoli ad osservarla ».

Raz. — Io me n'appello a que' medesimi liberali, dacchè fanno aperta professione di razionalismo. — Orsù, ditemi: quando avete cessato di credere alla parola del prete, vi siete voi sentiti sciolti da ogni dovere (2)?

Catt. — Siccome li interrogati taciono, ti risponderò io per loro. — Da ogni dovere religioso, certamente; e quanto ai doveri morali e sociali, ci siamo pure sentiti sciolti da tutti quelli che repugnano al nostro interesse e piacere, tenendoci obligati a quelli soltanto, che noi stessi di nostra volontà e per commodo nostro amiamo di imporci.

Raz. — Quando avete capito che il Dio della Bibbia non valea nè più nè meno di quello di Zoroastro e di Buddha, di Omero e di Maometto, e che li oracoli dell'uno erano così imaginarj come quelli degli altri dèi; vi siete voi creduto lecito ogni cosa (3)?

(1) Ibid. (2) Ibid. (3) Ibid.

Digitized by Google

Catt. — Lecito tutto ciò che potesse tornarci utile o dilettevole, sì, di certo; chè per noi non v'è altro di illecito, se non ciò che potrebbe recarci danno o pena.

Raz. — Avete smarrita ogni coscienza del bene e del male (1)?

Catt. — Del bene e del male nel senso della legge cristiana e della legge morale, sì, senza dubio. Ed a quella coscienza che è una vana astrazione, spauracchio delle plebi superstiziose, abbiam sustituito la sensazione del piacere e del dolore, che è un criterio tutto positivo, e la regola d'interesse, che è pure criterio positivissimo.

Raz. — Non rimase più in voi nulla che vi obbligasse di essere onesti, e non di non essere malvagj (2)?

Catt. — Se si tratta di obligazione morale propriamente detta, no, nulla. Senza Dio, senza una legge divina, sai bene che il parlar ancora di oblighi della coscienza, se non è ipocrisia, è goffagine. Ciò che in noi rimase, è la persuasione che convenga essere onesti e non malvagj, semprechè non ne scapiti il nostro interesse o il nostro piacere.

Raz. — Non udiste più una voce interiore prescrivervi di trattare li altri, come vorreste voi esser trattati da loro (3)?

Catt. — No, mai più. La sola voce interiore che udiamo incessantemente, è quella dell'egoismo, che ci prescrive di trattar li altri in modo da farli servire il più e il meglio possibile al vantaggio e commodo nostro.

Raz. — Si estinse nel vostro cuore ogni sentimento di carità e di giustizia verso dei vostri simili, e vi teneste per dispensati dal riguardarli tutti come fratelli (4)?

Catt. — O che ci canzoni? Non sai dunque meglio di noi, che carità, giustizia, fratellanza sono termini aboliti dal nostro dizionario? E giustamente; poichè

(1) Ibid. (2) Ibid. (3) Ibid. (4) Pag. 250-251.

Digitized by Google

queste virtù presuppongono una legge di Dio, padre e giudice di tutti, che obblighi la coscienza di tutti verso ciascuno e di ciascuno verso tutti, quasi membri di una sola famiglia o di un solo corpo. Sono dunque virtù impossibili, assurde nei seguaci d'un sistema, che fa di Dio un mito, ed in luogo della legge morale predica la «lotta per l'esistenza», il regno della forza brutale, il diritto dei più forti a sterminare i più deboli.

Raz. — Ma ricordatevi, che il popolo non è di natura diversa da voi; e che se voi siete onesti come prima, benchè non più credenti, onesto del pari continuerà ad esser il popolo, quantunque non più cristiano (1).

Catt. — Qui poi ti rispondo io in nome mio, che il tuo argumento analogico corre benissimo, ma a rovescio: cioè, come quei liberali, cessando d'essere credenti, divennero epicurei; così il popolo, perduta la fede cristiana, diverrà una mandra di molte pecore in balia di pochi lupi; o fuor di metafora, cadrà in uno stato di depravazione mentale e morale, peggiore d'ogni barbarie.

Raz. — Mainò, e già ne è mallevadrice la maestra dei maestri, l'esperienza. Certo, nessuno negherà che nell'Europa del medio evo non fosse molto più viva ed universale la fede in Dio, la speranza del paradiso, ed il terrore dell'inferno, che nell'Europa odierna. In quei secoli pertanto la moralità publica, stando al vostro criterio, avrebbe dovuto essere di gran lunga superiore a quella del secolo nostro (2).

Catt. — E così fu.

Raz. — Tutto all'opposto. Interrogate la storia, paragonate i costumi d'allora con quelli d'oggi, la società di quell'èra credente con la società dell'èra nostra incredula; e toccherete con mano il progresso morale, che l'Europa ha già percorso (3).

Catt. — Ciò che veramente si tocca con mano, è un

(1) Pag. 251. (2) Ibid. (3) Pag. 251-252.

Digitized by Google

gran progresso nelle condizioni della vita esterna e materiale, in tutto ciò che concerne l'igiene e il galateo, le commodità dell'abitare, del viaggiare, le applicazioni della mecanica e della chimica all'industria, ecc. Ma per rispetto alla vita morale, il cammino che realmente l'Europa ha percorso, non è già un progresso, ma un regresso spaventevole. La storia, a cui ci richiami, è quella che De Maistre chiamava una congiura contro la verità; quella che fino a mezzo il nostro secolo seguitava a rappresentare tutto il medio evo come sepulto nelle tenebre dell'ignoranza e negli orrori della barbarie. Ma ormai la storia verace e non partigiana, la storia che si fa co' documenti autentici e non co' pregiudizj settarj, ha mostrato che nella seconda metà del medio evo, e segnatamente negli ultimi tre secoli (da mezzo il sec. XII a mezzo il XV) le condizioni morali e sociali della cristianità eran molto migliori di quelle, che le apportò il risurgimento pagano e la riforma protestante.

720. *Raz.* — Ebbene, lasciamo lì il passato, e badiamo al presente. Il ceto in cui oggidì prevale il razionalismo, è senza dubio quello degli scienziati, dei letterati, e generalmente degli uomini ornati di qualche cultura: all'opposto, il ceto in cui predominano ancora le credenze cristiane, è il vulgo (1).

Catt. — Generalmente, sì; ma non esclusivamente, ben inteso.

Raz. — Or bene, consultate la statistica giudiziaria, e vedrete come la massima parte dei delitti, che si commettono in ogni paese, sia opera della plebe (2).

Catt. — Bella scoperta! Ma per apprezzarne tutto il valore, convien avvertire parecchie cosette, che tu passi sotto silenzio.

a) La *plebe,* nel senso di *vulgo,* contraposto di *ceto culto,* è ancora « nell'odierna Europa » la mas-

(1) Pag. 250-251 (2) Ibid.

Digitized by Google

sima parte (i nove decimi, se non più) d'ogni nazione. Non è dunque da maravigliare che sia pure opera della plebe « la massima parte dei delitti ».

b) D'una metà, se non più, dei delitti che la giustizia conosce, rimangono ignoti li autori. Non puoi dunque sapere se appartengano anch'essi, o no, alla plebe.

c) La depravazione delle povere plebi è colpa, in gran parte, di quel ceto culto, che dopo d'averle eccitate, trascinate, con la parola e con l'esempio e con ogni sorta d'inganni e di scandali e di seduzioni, a ribellarsi dall'autorità religiosa del prete e della chiesa, a rinegare il credo e il catechismo, a disprezzare la legge morale, e la parola di Dio, ecc., le denuncia poi come ree della massima parte dei delitti.

d) Ed infine non tutti i delitti vengono a conoscenza della giustizia e cadono sotto un procedimento penale; ma molti, forse i più, non sono nè puniti, nè processati. E fra tali delitti sono da annoverare quelli appunto, in cui consiste principalmente la corruzione dei costumi; e quelli non sono opera della plebe, ma del ceto culto e signorile.

E dopo queste osservazioni, che ti giova più la statistica giudiziaria?

Raz. — Mi resta tuttavia l'esperienza, da cui ben si vede, che siccome la fede sta in ragion diretta dell'ignoranza..... (1).

Catt. — Ma tu mentisci all'esperienza, e l'esperienza smentisce la tua ripetuta menzogna. Fra i credenti vi sono letterati e scienziati in gran numero e di gran valore, come fra li increduli vi sono ignoranti in grande abundanza.

Raz. — .... Così la moralità sociale sta in ragione inversa della fede (2).

Catt. — E questa « ragione inversa », non altrimenti

(1) Pag. 252. (2) Ibid.

Digitized by Google

che quella « ragion diretta », è un insulto, non so se più temerario o più ridicolo, all'esperienza.

Raz. — Come! Non è egli un fatto certo e notorio, che quanto più si ascende nei gradi della cultura, tanto diminuisce l'impero della credenza, e cresce quello della morale; laddove co'l discendere la scala della civiltà, quanto aumenta l'ignoranza e la fede, tanto più aumenta la barbarie e la ferocia (1)?

Catt. — Certissimo e notissimo invece si è, che queste leggi da te spacciate per assiomatiche, sono teoreticamente e storicamente falsissime. Te l'ho dimostrato altrove (2), e non occorre di rifarne la dimostrazione.

Aggiungerò solo, che qui, come di sopra, tu metti in ragion diretta fra loro, prima la fede con l'ignoranza, e poi la fede con l'immoralità ed il delitto: ossia in buon vulgare, tu dai ad intendere che quasi tutti i delinquenti della statistica giudiziaria sieno credenti, persone pie e divote, assidue alle chiese, alle prediche, ai sacramenti, ecc. Or bene, l'esperienza, dacchè all'esperienza mi richiami, ti smentisce ancora e sempre e più altamente che mai. Que' delinquenti saranno stati bensì in generale credenti e pii nella loro fanciullezza o adolescenza, ma aveano perduta la fede e abbandonata la pietà, quando si gettarono nella via del delitto. In tutte le tue statistiche non troverai un delinquente-credente, cioè delinquente insieme e buon cristiano. Non è la morale dell'Evangelio, ma la morale del razionalismo che conduce al delitto. I delinquenti come tali sono tutti increduli, materialisti, atei, scettici, liberi pensatori, ossia specie di razionalisti; onde se è vero che non tutti i razionalisti sono delinquenti, è pur verissimo che tutti i delinquenti sono razionalisti.

Ma tu accennavi ad un altra classe di « avversarj », oltre quei « certi liberali ». E qual è?

(1) Ibid. (2) V. Ult. Crit., I, c. VIII, num. 205.

Digitized by Google

721. *Raz.* — È quella dei nemici della libertà e della democrazia, i quali solleciti unicamente di conservare il monopolio delle ricchezze, dei diritti, e dei poteri, vanno urlando esser necessaria al popolo la religione, che gli inculchi l'umiltà, la pazienza, la sottomissione; poichè altrimenti chi lo farebbe ancora soggiacere alle dure condizioni in cui si trova, e rassegnarsi all'ignoranza e alla miseria cui venne finora condannato? Egli vorrebbe la sua parte del patrimonio commune, la sua parte d'agiatezza e d'autorità, di sapere e di godere: e allora i privilegj del sangue e del denaro sarebbero finiti; s'inaugurerebbe per tutti il regno del lavoro e della giustizia; nè rimarrebbe più altra specie di aristocrazia che quella naturale dell'ingegno e quella morale della virtù. Che sarebbe allora dell'ordine sociale? Dunque bando al razionalismo, che trae seco la ruina della famiglia, della proprietà, della religione, e d'ogni bene (1).

Catt. — Ma chi sono « i nemici della libertà e della democrazia », che ragionano così? Avresti dovuto dirlo per evitare ogni confusione. Non sono certamente i cattolici. I quali sanno e professano, esser la religione necessaria non soltanto al popolo, ma a tutte le classi sociali, ed a quelle sopratutto, che si presero da sè il titolo di *classi dirigenti,* perchè obligate a dare il buon esempio alle altre. Devon essere piuttosto quei sedicenti conservatori, che applicano il machiavellismo anche alla religione. Costoro sono scettici, atei, materialisti, increduli, empj, epicurei, cioè razionalisti; ma vogliono per sè il monopolio o il privilegio della miscredenza, ben sapendo che divenuto il popolo miscredente come loro, senza religione e senza morale come loro, il regno loro sarebbe presto finito.

Del resto, prescindendo dal loro intendimento che è davvero diabolico, v'ha nel loro discorso la confessione di due grandi verità: l'una circa l'influsso bene-

(1) Pag. 253.

Digitized by Google

fico e salutare della religione, l'altra circa l'influsso malefico e micidiale del razionalismo nella vita degli individui e delle nazioni. E tu che hai loro da rispondere?

Raz. — Poche e recise parole. Sì, noi annunziamo al popolo il razionalismo, appunto perchè miriamo alle conseguenze, che voi paventate cotanto. Sì, noi vogliamo il popolo razionalista, perchè vogliamo che cessi di stare ai vostri piedi; vogliamo che si rialzi, che vi guardi in faccia, che si metta a paro con voi. La religione della povertà, della pazienza, ei l'ha praticata già anche troppo; e se la è davvero necessaria all'esistenza dell'ordine sociale, come voi pretendete, su via, signori, il tempo di scambiare le parti sarà venuto. Passerete, voi principi, voi nobili, voi banchieri, voi ricchi epuloni d'ogni titolo e d'ogni grado, ad assaggiare le beatitudini della fame, a godere le delizie della miseria, a inebriarvi delle care gioje di quella lunga agonia, che è troppo spesso la vita del proletario. Ed il popolo prenderà il vostro luogo; e passerà a far penitenza ne' vostri palazzi, a piangere ne' vostri giardini, a digiunare alle vostre mense, a gemere su i vostri scrigni. Così l'ordine sociale rimarrà intiero ed intatto: l'instituzione divina dei ricchi e dei poveri sarà sempre rispettata, la santa religione del dolore e del pianto continuerà ed esser egualmente necessaria; la fede dell'ignoranza e della servitù, il mistero dell'inferno e del paradiso forniranno sempre una salvaguardia alla morale, un freno alle passioni, un conforto ai patimenti: e voi sarete paghi e soddisfatti. Non vi sarà nel mondo altro mutamento che di persone; il popolo sarete voi, ecco tutto (1).

Catt. — Questo non è rispondere da filosofo, ma da demagogo. Hanno dunque ragione li apologisti, quando accusano il razionalismo di andar a finire praticamente nel liberalismo radicale, nel socialismo; chè

(1) Pag. 253-254.

Digitized by Google

ai « nemici della libertà e della democrazia » tu rispondi con quel genere di declamazioni, recriminazioni, invettive, minacce, bestemie, che è tutto proprio della rivoluzione e dei rivoluzionarj di ogni tempo e di ogni luogo.

Raz. — Ma dopo le « parole di dolore » e li « accenti d'ira » (1), ho loro anche da opporre argumenti di ragione.

Catt. — E quali?

Raz. — Siccome quei conservatori machiavellici fan le viste di paventare la mancanza di religione nel popolo, io replico loro: La religione, inquanto tiene del sentimento, dell'affetto, dell'instinto naturale, è egualmente necessaria a tutti li uomini; nè havvi luogo a temere, che possa mai venir meno in un secolo o in una nazione qual si voglia (2).

Catt. — Ma quella che tu chiami « religione del sentimento e dell'affetto », non merita nè pur il nome di religione. Non ha nessun dogma, nessun culto, nessun sacerdozio, nessuna gerarchia, nulla di ciò che costituisce una religione positiva, publica, sociale; talchè si può dir « necessaria egualmente a tutti », anche ai razionalisti della tua scuola, anzi di ogni scuola, inquanto si riduce ad un « instinto naturale ». Ma per ciò stesso è la religione della gente, che non ha religione. Non è quella dunque di cui si tratta nella presente questione.

Raz. — Lo so: qui si tratta della religione inquanto è una mitologia fittizia, un sistema di simboli poetici; e come tale non è necessaria a nessuno, e men che a tutti, al popolo, la cui esistenza consumasi negli stenti per guadagnarsi un po' di pane (3).

Catt. — Signor no; si tratta propriamente ed unicamente della religione cristiana. La quale non è, come le false religioni, « una mitologia fittizia », un simbolismo poetico; ma è nella parte razionale una dottrina

(1) Inferno, III, 26. (2) Pag. 254. (3) Ibid.

Digitized by Google

filosofica, e nella parte sovranaturale una dottrina storica, che sta a paro con ogni scienza o con ogni storia. Ed è così « necessaria a tutti », come a tutti è necessaria la cognizione del vero Dio e la pratica del suo vero culto. Al « povero popolo » poi, appunto perchè la sua vita « consumasi negli stenti », non è men necessaria che ad ogni altro ceto; poichè solo da Dio e dal suo culto egli può attingere la forza e la costanza a sostenere li stenti della sua vita.

Raz. — Ma che! allevato com'egli è nell'ignoranza e nell'inedia, la sua prima religione si è di soddisfare ai bigogni materiali per vivere. Il culto non ha per lui altro valore che quello d'uno spettacolo, d'una festa; onde a nessun ceto è così facile come a lui il passaggio da un culto ad un altro, dalla Madonna alla dea ragione, dalla messa al teatro, dalla processione all'albero della libertà (1).

Catt. — Tal è, pur troppo, quella parte di popolo che il razionalismo, fattosi in pratica liberalismo e socialismo, è già riuscito a corrompere e pervertire. Ma v'è ancora un altro popolo, che voi disconoscete e trascurate sempre, il popolo cristiano, pe'l quale « la prima religione » si è di soddisfare, non già ai bisogni materiali della vita (chè allora la religione sarebbe una dote generica degli animali, e non più specifica dell'uomo), ma ai bisogni spirituali dell'anima. Ed ogni mattina prima di pensare al cibo del corpo, come ogni sera prima di darsi al riposo, attende a ringraziare, a benedire, a pregare il suo Dio, il suo Gesù, la sua Madonna. E per lui, come per tutta la Chiesa cattolica, il culto, sì, è uno spettacolo, ma sacro; è una festa, ma santa, in cui e per cui egli sente inalzare l'anima sua al cielo, il suo cuore a Dio; si sente a confortare ne' suoi travagli, nelle sue angustie, a consolare nelle sue afflizioni e nelle sue pene, a fortificare contro le prove spesso così dure e tormentose del suo stato.

(1) Ibid.

Digitized by Google

Il passaggio dal culto della Chiesa « alla dea ragione, all'albero della libertà », non l'ha fatto il popolo cristiano, ma il popolo sedutto e guasto dalle sètte liberali e rivoluzionarie, dal socialismo, dalla massoneria; sicchè la colpa, l'ignominia di quel passaggio dee ricadere primamente e principalmente, non su' l popolo ingannato, ma sopra i suoi ingannatori.

Raz. — Ed anch'io replicherò con una distinzione. O si tratta della plebe come voi la volete: ed essa non ha mestieri di religione per viver bene, ma di ricreazione per dimenticare talvolta i suoi mali (1).

Catt. — A chi parli? A quei conservatori machiavellici? Non ho io certamente da prenderne le difese: il loro sistema è esecrato molto più dai cattolici che dai razionalisti. Ma se intendi di parlare anche a noi, la prima parte della tua distinzione è un' assurdità. Alla « plebe, come noi la vogliamo », è tanto necessaria la religione « per vivere bene », quanto è necessaria ad ogni altro ceto « come noi lo vogliamo », cioè per vivere da buon cristiano; poichè, l'abbiamo detto e provato chi sa ormai quante volte, non è possibile « viver bene », ossia osservare pienamente e costantemente la legge morale, senza la fede e la legge e la morale cristiana.

Ed alle tante noste ragioni è ultimamente sopravenuta una conferma strepitosissima, non già da parte della plebe, ma di una fra le prime *classi dirigenti,* da quel ceto che domina nelle *borse* e nelle *banche* e nelle *finanze*, ed in tutte le imprese publiche e private che ne dipendono. A quel ceto appartengono pure i più perfidi nemici del cristianesimo e della sua dogmatica e della sua morale, che sono poi i più fanatici banditori di una morale indipendente, laica, civile, e di una religione del cuore, del dovere, dell'umanità, ecc. Or bene, in qual abisso di iniquità e di turpitudini vada a terminare la ciurmeria di quella religione atea e di

(1) Ibid.

Digitized by Google

quella morale animalesca, ce l'han mostrato contemporaneamente la Francia e l'Italia con una tal prova di fatto, che dovrebbe valer meglio d'ogni dimostrazione anche per quei razionalisti, che insieme con la fede cristiana non abbian perduta e rinegata perfin la coscienza della dignità umana.

Raz. — Ovvero si tratta del popolo come lo vogliam noi: ed esso non avrà maggior bisogno di religione che la borghesia e l'aristocrazia; e se il razionalismo basta a voi, privilegiati del denaro e del potere, basterà benissimo anche a lui, giacchè prenderà il vostro posto (1).

Catt. — Cioè, basterà a corrompere e depravare il popolo, come l'aristocrazia e la borghesia. Quindi la seconda parte della tua distinzione è più rea e malvagia della prima; poichè là parlavi del popolo come lo vogliono coloro, che tu reputi i suoi nemici: quà invece ne parli come lo vorreste voi. Ed in ultimo costrutto tu vieni a dichiarare, che vorreste il popolo razionalista come quell'aristocrazia e borghesia, che per voi è la sentina di tutti i vizj, la fucina di tutti i mali, onde il popolo fu ed è ancora tribolato ed oppresso. E siete voi, che osate vantarvi patroni, benefattori, emancipatori del « povero popolo »! Voi che per liberarlo dall'*ignoranza,* dalla *servitù* del cristianesimo, gli inoculate la scienza dall'immoralità, e lo educate alla licenza dell'anarchia!... E tu, per contribuire a sì grande e bella opera, hai scritto il tuo *Razionalismo del popolo!*

722. *Raz.* — Mi rinovi il biasimo, che già me n'avean dato quei « certi liberali » (2): risponderò quindi a te ed a loro insieme. — No, di certo, con quel titolo non pretendevo di significare, che il popolo sia già tutto o possa essere in breve un'accolta di filosofi. Volevo bensì avvertire, che il razionalismo è fatto anche pe'l

(1) Pag. 254-255. (2) V. n. 717.

Digitized by Google

popolo, nè dev'essere la prerogativa di nessuna aristocrazia (1).

Catt. — Il razionalismo, come tu l'hai definito ed esposto, è l'antitesi del cristianesimo, una critica negativa della metafisica e della teologia cristiana: dunque no, non « è fatto anche pe'l popolo », finchè almeno il popolo non sia divenuto, se non « un'accolta di filosofi », un ceto così culto da poter capire e gustare le più alte speculazioni razionali e sovrarazionali. Ma queste speculazioni resteranno sempre la prerogativa naturale di un' *aristocrazia* (come voi altri abusivamente la chiamate), non di sangue nè di reggia, ma d'ingegno e di studio.

Raz. — E pure, se il popolo fu capace di udire l'esposizione della dottrina cristiana, la quale non è che un tessuto di misteri...

Catt. — Tu confundi ancora insieme due specie assai diverse di « esposizione della dottrina cristiana » (2): l'una che si fa nei catechismi, l'altra nei trattati di teologia dogmatica e morale. La prima è pe'l popolo, la seconda pe'l clero. Quella insegna ciò che il popolo dee *credere;* è un sommario o formulario della sua fede: questa insegna ciò che il clero dee *sapere;* è la trattazione metodica della sua scienza.

Il popolo è bensì capace di udire ed apprendere la prima, che basta alla sua instruzione religiosa; ma non già la seconda, che è riserbata all'instruzione del clero.

Raz. — Comunque sia, dacchè il popolo potè e può imparare *la dottrina cristiana,* o perchè mai sarebbe inetto ad ascoltarne la critica (3)?

Catt. Perchè la critica del catechismo non è più un catechismo, un sommario o formulario di credenze, ma dev'essere un trattato, ossia un esame, una discussione razionale, per contraporre ai dogmi di fede le teorie della scienza. Ora una critica scientifica non

(1) Pag. 255. (2) V. n. 678. (3) Pag. 255.

Digitized by Google

potrà mai divenir popolare. Mostrarono perciò d'intendere meglio li interessi della loro setta quei razionalisti, che massime in Francia si diedero a fabricare e publicare in gran copia libercoli, sotto forma di catechismi ad uso del popolo e delle scuole popolari *laiche*, cioè atee, da sustituire al catechismo cattolico. E mercè l'influsso ed il potere, la violenza e la tirannia delle autorità massoniche, a cui è data ora in balia la povera Francia, son pervenuti ad introdurre in molte scuole e famiglie la peste di quei catechismi, che pretendono d'insegnare i diritti e doveri del cittadino, omettendo o negando Dio e l'anima, la vita spirituale ed immortale, cioè omettendo o negando quello appunto, senza da cui non può darsi nessun diritto e nessun dovere, e senza di cui il concetto stesso di dovere e diritto, di giustizia, di virtù, di moralità, di umanità diventa il più assurdo degli assurdi. E si imaginano, li sciagurati, che allevando una generazione di atei e materialisti, avranno proveduto alla stabilità, alla perpetuità della loro republica, mentre non alleveranno altro che una generazione di *communardi*, i quali faranno della Francia uno scempio ben più orribile di quello, che nel 71 devastò Parigi e spaventò l'Europa.

Raz. — Ma la critica del razionalismo consiste per lo più nell'applicare i dettami del senso commune ai problemi religiosi; non insegna se non cose chiare e intelligibili, verità che ognuno può da sè accertare con l'esperienza o la riflessione propria (1).

Catt. — Oh! l'abbiam veduto in che consista la tua famosa « critica moderna ». Abbiam veduto, che in luogo d'essere un'applicazione, è una sovversione di tutti i dettami naturali del senso commune e di tutti i principj fondamentali della ragione umana. Abbiam veduto, che le cose da essa insegnate sono « chiare ed intelligibili » come queste: che l'universo è un

(1) Ibid.

Digitized by Google

complesso di cause seconde senza una causa prima, di enti relativi, contingenti, temporanei senza un Ente assoluto, necessario, eterno; che non è finito, nè infinito, che è tutta la realtà e non ha nessuna realtà... Abbiam veduto, che le « verità » da essa insegnate, sono come queste: che Dio esiste, ma per noi non esiste; che l'anima non è materiale, ma non è spirituale; che le sue funzioni sono fenomeni, ma senza sustanza; che v'è una legge naturale e morale, ma senza legislatore, ecc. Ecco la « verità che ognuno può da sè accertare con l'esperienza e la riflessione sua propria »!...

Raz. — Non vorrai però confundere con quelle anche la verità, che dee porre il suggello alla conclusione della mia critica: — Quel popolo che è giunto ad imparare il catechismo di Roma, apprenderà assai più presto e di leggieri il catechismo della ragione (1).

Catt. — Non già il catechismo della ragione, ma del razionalismo, cioè della sofistica, che è tutto il rovescio della ragione. Il fatto, pur troppo, è possibile pe'l futuro, dacchè fu reale pe'l passato: ma esso torna ad onore della nostra causa ed a vitupero della vostra. Il popolo, che è disposto ad apprendere ed abbracciare il catechismo razionalista, sai qual è? È quello che ha rigettato e rinegato « il catechismo di Roma », ossia che ha perduta la fede e repudiata la legge cristiana, e quindi ogni religione ed ogni morale. Allora sì, egli imparerà « presto e di leggieri » il catechismo dell'ateo e del materialista, perchè ci troverà la giustificazione o la scusa della sua vita bestiale. Ma finchè egli sarà fedele al « catechismo di Roma », fedele alla legge di Dio e della Chiesa, e quindi buono, pio, onesto, giusto, caritatevole, aborrirà dal vostro razionalismo più che dalla morte; perchè lo riguarderà come morte dell'anima, assai più orribile che quella del corpo.

Raz. — In altri termini, e per chiudere finalmente

(1) Ibid.

Digitized by Google

la nostra conclusione: chi fu una volta cristiano, può meglio essere cento volte razionalista (1).

Catt. — E così anche più semplice e più facile sarà la chiusura per parte mia. Chi fu cristiano una volta, ma poi voltò le spalle a Dio, a G. Cristo, alla Chiesa, per darsi ad una vita viziosa, licenziosa, libertina, dissoluta, quegli sì, come è già razionalista in pratica, che difficultà può mai avere a professarsi cento e mille volte razionalista anche in teoria? cioè ad ascoltare ed imparare la dottrina, a cui egli in effetto già conforma la sua vita e i suoi costumi? Ma all'opposto, chi fu cristiano e seguita a credere e vivere da cristiano, oh! quegli no, non verrà mai alla scuola del tuo catechismo; e sosterrà piuttosto cento martirj che farsi razionalista.

Ed ecco ribadita nuovamente l'opposizione essenziale e sustanziale fra le due dottrine. Non abbandona il cristianesimo per darsi al razionalismo, se non chi prima s'è ribellato a Dio; e non abbandona il razionalismo per riabbracciare il cristianesimo, se non chi è deliberato di ritornare a Dio. E siccome il ribellarsi a Dio per farsi razionalista importa la negazione d'ogni culto religioso e d'ogni legge morale, e la pratica d'una vita empia e libertina; così il rinunciare al razionalismo per ricondursi a Dio implica l'abbandono della vita irreligiosa ed immorale, ed il ritorno alla fede ed alla legge cristiana. In formula più concisa: L'apostasia (passaggio dal cristianesimo al razionalismo) è una caduta dal bene al male; e la conversione (ritorno dal razionalismo al cristianesimo) è una riascensione dal male al bene.

Ora la dottrina che porta al bene, non può essere falsa; e la dottrina che porta al male, non può esser vera; perchè *Verum et Bonum convertuntur,* come dicevano le scuole. Ciò che è vero, è bene; e ciò è bene, è vero. Il vero è principio essenziale del bene;

(1) Ibid.

Digitized by Google

ed il bene è compimento essenziale del vero. E per la ragion de' contrarj, s'identificano altresì il falso ed il male. Dunque la dottrina cristiana che conduce al bene, è necessariamente vera; e la dottrina razionalista che conduce al male, è necessariamente falsa.

È questo un argumento d'ordine pratico, storico, sperimentale, che compie splendidamente l'opera degli argumenti teoretici, filosofici, speculativi. E la compie in modo da convincere e persuadere con l'evidenza de' fatti anche i più restii e ritrosi all'evidenza delle ragioni... purchè vogliano lasciarsi convincere e persuadere. Tutto è qui. Finchè la loro volontà è dominata dallo spirito di parte e di setta, ed ama l'errore che giova agli interessi ed ai piaceri della loro vita, non c'è dimostrazione che valga a disingannarli. Bisogna che la loro volontà ripigli il dominio di sè stessa, che torni a governarsi con la ragione, e non più con la passione, che ami la verità in sè stessa e per sè stessa, e l'ami prima e sopra di ogni cosa, come si deve amare il sommo bene, cioè Dio: e allora non tarderanno a sentirsi persuasi e convinti. Ripiglieranno fervidamente ad adorar Dio, ad ascoltare G. Cristo, ad obedire alla sua Chiesa. E ritroveranno nel credo e nel culto cattolico quella pace della mente e del cuore, che hanno sempre cercata invano nei sistemi e nei costumi anticristiani.

Possa esser questo anche per te il frutto della nostra controversia! Possa, non già la forza della mia povera parola che è nulla, ma la luce divina della verità risplendere alla tua ragione! e richiamarti alla scuola di quel Maestro, a cui solo si potè dire ciò che non si sarebbe potuto, nè si potrebbe a nessun altro maestro del mondo: *Verba vitae aeternae habes* (1); e che solo potè dire ciò che nessun altro maestro del mondo potè, nè potrà giammai: *Ego sum via, veritas, et vita* (2). A questa scuola ti sarà dato di

(1) Joann. VI, 69. (2) Ib. XIV, 6.

Digitized by Google

apprendere una scienza, che nessun'altra scuola ti potrebbe insegnare; una scienza, che in ordine al fine ultimo della nostra vita basta per tutte, laddove tutte le altre non valgon nulla senza di quella; una scienza promessa da tutte le altre scuole, ma non data mai da nessuna: **Scientiam salutis** (1), — **Scientiam Sanctorum** (2), che vuol dire insomma l'arte di vivere quanto è possibile felici nel tempo, per rivivere poi beati in eterno.

(1) Luc. I, 77. (2) Sapient. X, 10.

Digitized by Google

Digitized by Google

APPENDICE

I.

DAVID HUME ED IL PRINCIPIO DI CAUSALITÀ.

723. Nella *Critique Philosophique* (1) v'è un articolo su *la tesi del primo cominciamento,* ove prendendo essa ad impugnare l'assioma: *E nihilo nihil,* ed a sostenere la possibilità che qualche cosa cominci ad esistere senza una causa della sua esistenza, dichiara di seguire *un maestro, un sommo maestro in analisi filosofica,* che è David Hume; e alla citazione de' suoi argumenti manda innanzi queste gravi e solenni parole: « Se « v'ha chi possa mostrarci, presso filosofi di un'altra scuola, « una pagina comparabile alla seguente per la forza e la pro- « fondità dell'argumentazione, ed in cui li argumenti di Hume « sieno minimamente indeboliti, le sue risposte a communi obje- « zioni confutate, noi attendiamo che ci venga fatta cono- « scere » (2). Una tale disfida, a udirla da certi scrittori che so io, mi avrebbe fatto ridere e nulla più. Ma lanciata dal Direttore della *Critique,* un filosofo in cui l'altezza dell'ingegno e la copia del sapere sono abbellite da una rara temperanza e sobrietà di linguaggio, fece nell'animo mio così viva e forte impressione, che ad onta del mio convincimento affatto contrario, mi sentii portato a rimettere quella tesi in questione, ed a riesaminarla con tutta la diligenza e l'accuratezza che per me si possa maggiore.

Ricorsi pertanto al *maestro,* al *sommo maestro* che la *Critique* mi additava, benchè già da lungo tempo mi fossero note le sue ragioni, e nella mia memoria le avessi riposte fra quelle, che non valgono a dimostrare, nè a concluder nulla. E dissi meco

(1) Ann. VII, n. 21; — 20 juin 1878. (2) Pag. 323.

Digitized by Google

stesso: Il torto dev'essere stato il mio, se ragioni che la *Critique* mi vanta qual *modello impareggiabile di forza e profondità*, a me una volta sembrarono così deboli e leggiere. Torniamo a ponderarle più maturamente, a scrutarne meglio il valore e la sodezza; e se avverrà mai ch'io possa e debba riconoscere di aver errato nel giudicarle a quel modo, non avrò a dolermi di una perdita, ma bensì a rallegrarmi d'un guadagno. E mi diedi tutto a studiare quella *pagina* maravigliosa del *Trattato della natura umana*, che la *Critique* mi segnalava nella traduzione francese dal suo direttore Renouvier co 'l suo collaboratore Pillon di recente publicata. E frutto di tale studio si fu questo scritterello, ove alle ragioni di Hume vengono di mano in mano opposte le mie; sì che il lettore confrontandole potrà facilmente decidere da qual parte stia la verità, e da quale l'errore.

724. La questione è proposta da Hume ne' termini seguenti: « Per qual ragione affermiam noi essere *necessario*, che ogni « cosa, la cui esistenza ha un cominciamento, abbia pure una « causa » (1)?

E la sua risposta esordisce così: « È una massima generale « professata dai filosofi, che *Tutto quanto comincia ad esistere* « *dee avere una causa d'esistenza*. Si prende ciò commune- « mente per concesso in tutti i ragionamenti senza darne o chie- « derne veruna prova. Si suppone fondata la massima nell'in- « tuizione come una di quelle che possono ben negarsi a parole, « ma di cui nessuno in realtà può dubitare fra sè stesso » (2). Il fatto, che Hume quì asserisce, è disdetto da tutta la storia della filosofia. Nei libri di metafisica, da Platone ed Aristotele in poi, quella *massima* venne discussa e dibattuta infinite volte. Basti ricordare le dispute sul principio di causalità, promosse dallo scetticismo, ed esposte lungamente e minutamente da Sesto Empirico; le controversie intorno alla validità dell'assioma: *Ex nihilo nihil fit;* ed i commentarj della scolastica all'aforisma peripatetico: *Nihil reducitur de potentia in actum nisi per ens actu*. Di *prove* adunque offerte o richieste ve n'ha a profusione, a sovrabundanza. Che se quelle prove non gli garbavano, e gli pareano poco o punto soddisfacenti, egli era padronissimo d'impugnarne il valore teoretico, ma non già di negarne la realtà storica.

(1) Traité de la nature humaine, liv. I, 3e part., sect. II, pag. 106. (2) Pag. 107.

Digitized by Google

Se non che questa realtà medesima, ch'egli mostra di negare, l'afferma insieme, e non una, ma due volte. L'afferma implicitamente quivi stesso; perchè mentre dice che quella massima *si suppone* da tutti *fondata nell'intuizione*, cioè si dà per sottintesa e si passa sotto silenzio la sua evidenza intuitiva, aggiunge però ch'essa è tenuta per *innegabile* e *indubitabile*. Or come poteva mai essergli noto questo giudizio commune dei filosofi; se nessuno l'avesse manifestato e sostenuto? E come sostenerlo fuorchè mostrando con buone ragioni, che quella massima non poteva logicamente esser negata, nè messa in dubio?

E l'afferma esplicitamente poco appresso; giacchè, come vedremo a suo luogo, una buona parte del capitolo stesso, che incomincia dichiarando non essersi mai *data* nè *richiesta* veruna *prova* di quella massima, è appunto impiegata a ribattere come *fallace e sofistica ogni dimostrazione arrecata in prova della necessità di una causa* (1). E di tali *dimostrazioni* egli stesso ne riferisce, non una nè due, ma *quattro!* Affè che l'esordio della *pagina incomparabile* non promette *un sommo maestro*, e nè anche *un maestro* mediocre.

725. « Ma se noi, ripiglia Hume, l'esaminiamo (*quella massima*) a tenore dell'idea della conoscenza dianzi esposta, non « ci scopriremo alcun indizio d'una tale certezza intuitiva. Al« l'opposto dovremo riconoscere ch'essa di sua natura è asso« lutamente estranea ad una convinzione di tal fatta » (2). Ecco la tesi; udiamo le prove.

« Ogni certezza nasce dal paragone delle idee, e dalla scoperta « di relazioni che sieno tali da rimanere inalterabili, finchè non « mutino punto le idee. Queste relazioni sono: *simiglianza, pro« porzioni in quantità e numero, gradi di qualità, e opposi« zione*. Nessuna di esse è implicita in questa proposizione: *Tutto « ciò che ha un cominciamento, ha pure una causa d'esi« stenza:* questa proposizione non è dunque certa intuitiva« mente. Per lo meno, se taluno la dice intuitivamente certa, « dovrà negare che quelle relazioni sieno le sole infallibili; dovrà « trovarne qualche altra di tale specie, e che sia implicita in « quella proposizione. Sarà tempo allora d'esaminarla » (3).

Questo tono da superbo dogmatico, anzi da oracolo divino, in bocca di uno scettico è davvero piacevolissimo! E chi avesse tempo e voglia di scherzare, avrebbe quì da sollazzarsi a suo

(1) Pag. 110-112. (2) Pag. 107. (3) Pag. 107-8.

Digitized by Google

grand'agio con la prodigiosa scoperta delle *quattro relazioni*, non una più nè una meno, da cui *nasce ogni certezza;* poi con l'altra scoperta ancor più stupenda, che quelle quattro relazioni *sono infallibili,* e tutte e *sole infallibili;* ed infine con l'intimazione recisa e inesorabile, o di confessare l'infallibilità di Hume e delle sue quattro relazioni infallibili, o di trovare altre relazioni non meno infallibili delle sue. Ma noi lasceremo in disparte tutta questa pompa ciarlatanesca di certezze infallibili e d'infallibilità inalterabili, per badare unicamente alla sustanza del ragionamento.

Il quale, in verità, è assai strano da parte di un autore, che con esso presume di dare una lezione di logica a tutti i filosofi antichi e moderni; e giustificare l'accusa che loro muove di spacciare per dimostrazione un paralogismo o un sofisma. Or bene, che razza d'argumento adopera egli per confutarli? Apparentemente un sillogismo, ma effettivamente un'asserzione gratuita, e nulla più. Tutto il nerbo dell'argumento sta nella minore, che cioè *nessuna* di quelle famose *relazioni delle idee,* onde *nasce la certezza,* è *implicita nella proposizione: Tutto ciò che ha un cominciamento, ha pure una causa d'esistenza.* Ecco il *quod est demonstrandum.* Ed invece tutta la dimostrazione finisce lì: un bel no, e basta. Ma se basta alla logica nuova di Hume e de' suoi seguaci, non basta certo alla logica antica degli altri filosofi, i quali sanno che a dimostrare una tesi poco serve l'asserirla.

726. Tanto meno poi quando la tesi, come nel caso nostro, è falsa di pianta. Perocchè la *relazione* ch'essa esclude così risolutamente dai membri di quella proposizione, vi è anzi inclusa in modo chiarissimo. E delle quattro relazioni, che Hume enumera tra le fonti della certezza, è appunto la prima, la *simiglianza,* che ha luogo nella nostra proposizione.

Due o più idee sono simili, inquanto hanno la medesima comprensione o il medesimo contenuto, cioè han note o elementi communi. Se la medesimezza riguarda tutta la comprensione, cioè se la communanza si estende a tutte le note, a tutti li elementi di quelle idee, la loro relazione è una *simiglianza* o *identità* totale, assoluta; le sono idee totalmente, assolutamente simili o identiche. Se invece la medesimezza riguarda solo una parte della comprensione o del contenuto, cioè se la communanza si estende solo ad una porzione delle note o elementi di quelle idee, la loro relazione è una *simiglianza* o *identità* par-

Digitized by Google

ziale, relativa; le sono idee parzialmente, relativamente simili o identiche. Or bene, c'è *simiglianza* o identità fra le idee, che formano i due membri di quella proposizione, cioè fra *l'avere un cominciamento* (il cominciar ad esistere), e l'*avere una causa d'esistenza?* Questione che si traduce in quest'altra: l'idea di *avere un cominciamento* e l'idea di *avere una causa d'esistenza*, hanno esse in tutto o in parte la medesima comprensione, il medesimo contenuto? ossia han communi, in tutto o in parte, le loro note, i loro elementi? Ce lo dirà l'analisi del loro valore, e il confronto del loro significato.

727. *Cominciar ad esistere* o *avere un cominciamento* vale, in linguaggio aristotelico, passare dall'*essere in potenza* all'*essere in atto;* e quindi *essere in potenza* prima d'*essere in atto;* cioè, in linguaggio commune, *essere possibile* prima di *essere reale.* Ora il passaggio dall'*essere in potenza* o *possibile* all'*essere in atto* o *reale*, può egli farlo da sè l'ente che comincia ad esistere? o invece a farlo si presuppone e si richiede un altro ente, che lo *attui* e lo *realizzi?* In altri termini, l'attuazione di un possibile può esser opera del possibile stesso, o presuppone e richiede l'atto di un reale?

Il *possibile* si prende in doppio senso. In senso logico o nell'ordine delle *idee,* possibile è ciò che può essere pensato, il *pensabile;* ed in senso fisico o nell'ordine delle *cose,* possibile è ciò che può essere fatto, il *fattibile.* Or in ambedue i sensi il *possibile* presuppone sempre, come sua condizione essenziale e necessaria, un *reale.* Perocchè intanto una cosa *può essere pensata* (è pensabile), inquanto esiste un suggetto che *può pensarla;* come intanto una cosa *può essere fatta* (è fattibile), inquanto esiste un agente che *può farla.* Laonde posto che non esista verun *pensante,* nulla è *pensabile* (nulla può essere pensato); come posto che non esista verun *agente,* nulla è *fattibile* (nulla può essere fatto). Dunque l'esistenza di un pensante è condizione essenziale della possibilità logica; come l'esistenza di un agente, della possibilità fisica: e per conseguente l'esistenza di qualche cosa, cioè un ente *in atto* o *reale* è condizione essenziale di ogni possibile; vale a dire, posto che non esista verun ente in atto o reale, nulla è più in potenza, nulla è più possibile (1).

(1) Qui si tratta della possibilità positiva o estrinseca; chè la possibilità detta negativa o intrinseca, cioè la non-repugnanza

Digitized by Google

Se dunque il possibile presuppone essenzialmente, qual condizione della sua possibilità medesima, l'esistenza di un reale; *a fortiori* la dee presupporre qual condizione del suo passaggio dalla *potenza* all'*atto*. E quindi l'idea del *cominciar ad esistere*, interpretata per *passare dall'essere in potenza all'essere in atto*, o dall'*esser possibile* all'*essere reale*, implica necessariamente l'idea di un ente in atto o reale, come condizione assolutamente necessaria di quel passaggio, ossia come principio da cui dipende e proviene quell'attuazione (1). Ma un siffatto principio è appunto ciò che nella proposizione controversa chiamasi *causa;* dunque l'idea del *cominciar ad esistere* si immedesima con l'idea dell'*avere una causa d'esistenza;* e perciò le due idee che formano quella proposizione, hanno manifestamente fra loro una *relazione di simiglianza* o *identità*. Dunque la proposizione: *Tutto ciò che ha un cominciamento, ha pure una causa d'esistenza*, è, secondo il dizionario di Hume, *intuitivamente certissima ed infallibile*.

Alla stessa conclusione ci mena l'analisi del *cominciar ad esistere* o *avere un cominciamento*, interpretato per la condizione dell'ente, che prima non esisteva e poi esiste, ossia che passa dalla non-esistenza all'esistenza. Perocchè questo passaggio è un'azione; ed ogni azione richiede ineluttabilmente un'attività o una forza che la facia. Ora qual può mai essere la forza o attività, per cui un ente comincia ad esistere, o passa dalla non-esistenza all'esistenza? Non può essere un'attività intrinseca, sua propria; perchè allora quell'ente *darebbe l'esistenza* a sè stesso, cioè dovrebbe esistere e non esistere insieme: esistere per poter *dare* l'esistenza, e non esistere per poterla *ricevere*. Resta dunque che sia un'attività o forza estrinseca quella, per cui esso comincia ad esistere: e tal è appunto la *causa* della sua esistenza. Dunque ancora l'idea dell'*avere un cominciamento*, si converte con l'idea dell'*avere una causa d'esistenza;*

dei termini (in senso logico) e degli elementi (in senso fisico) è una mera astrazione, di cui nel caso nostro non occorre parlare.

(1) « Quod possibile est non esse, dice S. Tomaso, quandoque « non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando « nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil « esset; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid « quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid « inciperet esse; et sic modo nihil esset: quod patet esse fal- « sum ». Summ. Theol., I, q. II, art. 3.

Digitized by Google

e per conseguente le due idee, che formano i due membri della nostra proposizione, sono affatto simili ed equivalenti; onde la massima: *Tutto ciò che ha un cominciamento, ha pure una causa d'esistenza,* gode d'una certezza intuitiva ed infallibile.

E questa conclusione deriva pure, in modo ancor più semplice ed in linguaggio più commune, da un'analisi quasi grammaticale del verbo *cominciare*. Il quale, così in francese come in italiano, ha doppio significato: l'uno detto dai grammatici attivo o transitivo, vale *dar principio* o *esistenza;* l'altro da loro appellato neutro o intransitivo, ma realmente passivo, vale *ricevere principio* o *esistenza*. Nel primo senso (per es. *Il maestro comincia la lezione*) si esprime più direttamente la *causa;* nel secondo invece (per es. *La lezione comincia,* sottinteso *per opera del maestro*), l'*effetto:* ma anche nel primo s'include l'effetto, e nel secondo la causa. La formula attiva si è: *Una cosa dà principio o esistenza ad un'altra.* E la formula passiva si è: *Una cosa riceve principio o esistenza da un'altra.* Ma in ambedue le formule è evidente, che il fatto del *cominciar ad esistere* è costituito sempre da due elementi: uno attivo, e l'altro passivo; uno che dà, e l'altro che riceve l'esistenza. Dunque il concetto di un *cominciamento assoluto*, o del cominciar una cosa ad esistere da per sè, senz'alcuna causa, è assurdo. Perocchè o si esclude l'elemento attivo del *cominciare,* talchè non resti più che l'elemento passivo: e allora si ammette qualche cosa che *riceve* l'essere, senz'alcuna cosa che glielo *dia*. Ma il *ricevere* ciò che *non vien dato,* non è egli così repugnante, così impossibile, come il *dare ciò che non si ha?* Ovvero, si attribuisce il doppio elemento, attivo e passivo, alla cosa stessa che comincia ad esistere: e allora si ammette qualche cosa, che dà l'essere a sè stessa o riceve l'essere da sè stessa. Ma, ripetiamolo, per poter *dare l'essere,* bisogna già averlo: dunque la cosa esisterebbe prima d'esistere. E per potere *ricever l'essere,* bisogna non averlo ancora: dunque la cosa non esisterebbe mentre già esiste.

Egli è quindi vie meglio manifesto, che le due idee del *cominciar ad esistere* ed *avere una causa d'esistenza* sono simili, sono identiche; onde i due membri della proposizione, che esprime il principio di causalità, sono equipollenti; e la sua verità è d'evidenza intuitiva ed infallibile.

Pertanto alla domanda, con cui Hume proponeva la sua questione: « Per qual ragione affermiam noi *essere necessario* che « ogni cosa, la cui esistenza ha un cominciamento, abbia pure

Digitized by Google

« una causa »? È prontissima e chiarissima la risposta: perchè è impossibile che una cosa *cominci ad esistere da per sè*, vale a dire che dia a sè stessa o riceva da sè stessa la propria esistenza (1).

728. Hume però non se ne stette pago a quel primo argumento, che non argumenta nulla; e cercò tosto di pontellarlo con qualche altro, che rispettasse almanco le apparenze della dimostrazione. Ed eccolo: « V'ha un argumento, il quale prova d'un « tratto, che la proposizione controversa non è intuitivamente, « nè dimostrativamente certa. Non ci è possibile dimostrare la « necessità di una causa per dar luogo ad una nuova esistenza « o ad una nuova modificazione d'esistenza, se non a patto di « mostrare ad un tempo l'impossibilità del cominciar qualche « cosa ad esistere senza qualche principio produttivo; e qua- « lora l'ultima proposizione non potesse provarsi, converrebbe « disperare di giunger mai a provare la prima » (2). Ottimamente; e però noi, come tutti i filosofi che tengono fermo il principio di causalità, discorriamo appunto così: È *necessario* di ammettere una causa d'ogni nuova esistenza, perchè è *impossibile* di ammettere un cominciamento d'esistenza senz'alcuna causa; cioè proviamo la necessità d'una cosa dimostrando l'impossibilità dell'altra. E la prova riesce tanto più perentoria, ove si riferisca, come sottintendeva Hume, al *cominciamento*, non di qualche cosa in particolare, ma di tutte le cose in generale, ossia del mondo come totalità o unità delle cose contingenti, o de' fenomeni. Perocchè allora il senso della tesi di Hume si è, che *il mondo cominciò ad esistere senz'alcun principio produttivo,* inquantochè prima e fuori del mondo non esisteva assolutamente nulla. Ora supposto che una volta non esistesse nulla, ne segue che non era nè anche possibile l'esistenza d'alcuna cosa: non possibile logicamente ossia *pensabile,* perchè non esisteva nessun pensante; e non possibile fisicamente ossia *fattibile,* perchè non esisteva nessun agente. Dunque prima che il mondo cominciasse ad esistere, l'esistenza del mondo era impossibile. Ma se era impossibile, non potè mai cominciar ad essere reale, eccetto il caso che un *maestro* così *sommo* non abbia scoperto o inventato anche il modo di far che *l'impossi-*

(1) V. Gerdil, *Réflexions sur un Mémoire de M. Béguelin concernant le principe de la raison suffisante.* Oper., tom. II (Roma, 1806). (2) Pag. 108.

Digitized by Google

bile esista. Oh! l'*esistenza dell'impossibile* sarebbe davvero una maraviglia, a cui non v'ha nulla di comparabile in nessun filosofo di nessun'altra scuola!

Ma Hume non l'intende così; e « Che l'ultima proposizione, « soggiunge egli, sia assolutamente incapace di una prova di- « mostrativa, ce ne potremo facilmente assicurare considerando « che tutte le idee distinte sono separabili le une dalle altre; « che le idee di causa e d'effetto sono evidentemente distinte; « e che per conseguente nulla c'impedirà di concepire un og- « getto come non esistente in un momento, e come esistente il « momento dopo, senz'aggiungervi l'idea distinta d'una causa o « principio produttivo. Dunque la separazione dell'idea d'una « causa da quella d'un cominciamento d'esistenza è perfettamente « possibile all'imaginazione. Dunque anche la separazione effettiva « di questi oggetti è possibile, inquanto non implica nè contradi- « zione, nè assurdità; ed essa non potrebbe confutarsi con nessun « ragionamento per via di pure idee; talchè la necessità d'una « causa rimane indimostrabile » (1). Per pesare e misurare tutta la *forza* e la *profondità incomparabile* di quest'*argumentazione,* convien tradurla e compendiarla nella sua forma sillogistica, che suona e canta così:

a) Le idee distinte sono separabili;

b) Ora le idee di causa e di effetto sono distinte;

c) Dunque le idee di causa e di effetto sono separabili;

d) Ma la separabilità delle idee importa la separabilità dei loro oggetti;

e) Dunque causa ed effetto possono separarsi nell'ordine delle cose, come nell'ordine delle idee.

Esaminiamo partitamente le cinque proposizioni.

729. a) *Distinzione* è l'opposto di *identità:* sono distinte le idee che non sono identiche. Quindi in senso assoluto la distinzione esclude ogni identità, come l'identità ogni distinzione. Cose assolutamente distinte sarebbero quelle che non avessero nulla d'identico, come cose assolutamente identiche quelle che non avessero nulla di distinto. E vuol dire che un'*identità assoluta* di più cose repugna; poichè per essere *più*, dovrebbero sotto qualche rispetto distinguersi; laddove per essere *assolutamente identiche*, dovrebbero confundersi fra loro, cioè ridursi in una sola e stessa cosa. E repugna parimente un'*assoluta di-*

(1) Pag. 108-9.

Digitized by Google

tinzione di più cose; giacchè per essere *più cose*, dovrebbero avere qualche elemento commune (almeno il genere supremo di *cosa*), laddove per essere *assolutamente distinte*, non dovrebbero avere nessuna nota, nessun elemento in commune.

Non è dunque da prendere in senso assoluto nè la *distinzione*, nè l'*identità*; perchè e l'una e l'altra renderebbe egualmente impossibile ed assurdo il parlare di più *cose*, come di più *idee*.

Il nostro discorso pertanto non può concernere se non una *distinzione* e identità *relativa*. E *relativamente distinte* sono più cose o idee inquanto hanno elementi proprj, benchè ne abbiano pure de' communi; come *relativamente identiche* più cose o idee inquanto hanno elementi communi, benchè ne abbiano eziandio de' proprj. Ora tal è la condizione di tutte le cose e di tutte le idee; poichè nessuna può stare senzachè da una parte s'immedesimi con le altre per qualche nota commune, e dall'altra se ne distingua per qualche nota propria. Dunque le *idee distinte*, suggetto della prima proposizione, non sono una classe particolare, cui facia riscontro l'altra delle *idee indistinte*; ma sono propriamente *tutte le idee*, inquanto hanno tutte del proprio, onde si differenziano le une dalle altre.

Di qui ricavasi pure la determinazione del predicato *separabili*. Poichè si tratta di idee, non può esser questione se non di separazione logica o mentale; e però separabilità delle idee equivale a possibilità di esser pensate separatamente, ossia di essere pensata l'una senza che debbano insieme esser pensate le altre. Ma tutte le idee, se per qualche rispetto si distinguono fra loro, per qualche altro invece s'identificano; dunque in un senso tutte sono *separabili*, considerate cioè ne' loro caratteri proprj; ed in un altro tutte sono *inseparabili*, cioè considerate ne' loro caratteri communi. Laonde non ci sono idee assolutamente separabili, nè assolutamente inseparabili; ma la separabilità e l'inseparabilità, come la distinzione e l'identità loro, è sempre e solo relativa.

E questa legge logica se vale per ogni classe d'idee in generale, tanto più vale per una classe d'idee in particolare, che fa meglio al caso nostro, perchè è quella cui appartengono le idee di *causa* e di *effetto*. Intendo la classe delle idee che diconsi *correlative*, le quali vanno a coppia, e per un riguardo si oppongono e si escludono fra loro, mentre per l'altro si connettono e si richiamano scambievolmente: per es. *padre* e *figlio*, *monte* e *valle*, *tutto* e *parte*, ecc. Ad esse conviene me-

Digitized by Google

glio che mai il doppio attributo di separabili e inseparabili; perchè se si prendono ciascuna da per sè, facendo astrazione dalla loro mutua attinenza, certo le possono separarsi, cioè pensarsi l'una senza l'altra; ma se invece si prendono nella loro interezza, con tutte le attinenze che le collegano, non possono più separarsi, cioè l'una pensarsi senza l'altra.

Così chiarito e determinato il vario senso dei termini della prima proposizione, torna più facile l'esame delle altre.

730. b) *Le idee di causa e di effetto sono distinte,* sì e no, secondo che s'intende la *distinzione.* Se vuol dire che sono due idee, ognuna delle quali ha certi elementi o caratteri proprj, onde si discerne dall'altra; sì, per fermo, sono idee distinte e distintissime. Ma se invece vuol dire che sono due idee, le quali non hanno alcun elemento commune, alcun carattere congiuntivo, onde l'una si connetta e s'immedesimi con l'altra; mainò, non sono idee fra loro distinte.

Brevemente, sono distinte inquanto non sono assolutamente identiche l'una con l'altra; ma non sono distinte, inquanto non sono assolutamente disparate l'una dall'altra.

731. c) *Dunque le idee di causa e di effetto sono separabili:* conclusione ambigua come le premesse, e quindi sofistica. Le idee di *causa* e di *effetto* sono separabili come tutte le altre idee, cioè per astrazione, ossia mediante quel processo mentale, per cui le cose stesse più intimamente ed essenzialmente unite fra loro si considerano le une senza le altre; si considerano le parti senza il loro tutto, le qualità e i modi e li atti e le relazioni senza il loro suggetto... Ma una tal separabilità, come non tocca punto il nesso naturale e necessario, che unisce realmente le parti co'l tutto, le qualità e i modi e li atti e le relazioni co 'l suggetto; così non tocca nemmeno il nesso intimo ed essenziale, che congiunge l'effetto con la sua causa. Insomma è legitima l'astrazione, finchè considera mentalmente un termine di una relazione prescindendo dall'altro; ma è fallace l'astrazione, quando converte la separazione mentale in reale, ed afferma l'esistenza d'un termine negando quella dell'altro (1).

(1) La differenza fra queste due specie di astrazione era stata benissimo avvertita da S. Tomaso, Summ. Theol., I, q. LXXXV, a. 1; ove prendendo a mostrare come la cognizione intellettiva delle cose corporee e materiali s'effettui per via di astrazione dai loro fantasmi o imagini sensibili, arreca per prima obje-

Digitized by Google

Più ragionevole, ad ogni modo, sarebbe la conclusione opposta, che cioè le idee di causa e di effetto sono inseparabili;

zione la seguente: « Videtur quod intellectus noster non intel-
« ligat res corporeas et materiales per abstractionem a phan-
« tasmatibus. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter
« quam sit, est falsus. Formae autem rerum materialium non
« sunt abstractae a particularibus, quorum similitudines sunt
« phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstrac-
« tionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu
« nostro ».

Ed ecco la sua risposta: « Ad primum... dicendum, quod ab-
« strahere contingit dupliciter. Uno modo per modum compo-
« sitionis et divisionis (*in forma di giudizio*): sicut cum intel-
« ligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo.
« Alio modo per modum simplicitatis (*in forma di semplice*
« *concetto*): sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de
« alio. Abstrahere igitur per intellectum ea, quae secundum rem
« non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi,
« non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per
« intellectum, quae non sunt abstracta secundum rem, non habet
« falsitatem: ut in sensu apparet. Si enim intelligamus vel di-
« camus colorem non inesse corpori colorato, vel esse sepa-
« ratum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero
« consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil conside-
« rantes de pomo colorato, vel si quod intelligimus, voce ex-
« primamus; erit absque falsitate opinionis et orationis: pomum
« enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet co-
« lorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico
« quod ea, quae pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei
« materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt consi-
« derari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione
« speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel
« speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet
« naturam speciei absque consideratione individualium princi-
« piorum, quae per phantasmata repraesentantur. Cum ergo di-
« citur, quod *intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam*
« *sit*, verum est si ly *aliter* referatur ad rem intellectam. Tunc
« enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter
« quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret
« speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in
« materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod propo-
« nitur, si ly *aliter* accipiatur ex parte intelligentis. Est enim
« absque falsitate, ut alius sit modus intelligentis in intelli-
« gendo, quam modus rei in essendo; quia intellectum est in
« intelligente immaterialiter per modum intellectus, non autem
« materialiter per modum rei materialis ».

Digitized by Google

perocchè l'inseparabilità conviene ad esse non solamente per la ragion generale, onde sotto qualche rispetto sono unite tutte le altre, ma per la ragion particolare dell'essere idee correlative, le quali non possono separarsi, fuorchè facendo astrazione da certi elementi o caratteri, che appartengono alla loro propria essenza: vale a dire, che le idee di causa e di effetto non sono separabili, se non inquanto perdono il loro valore specifico, e cessano di rappresentare la relazione mutua che le congiunge. Ed invero, l'idea di *causa* inquanto si separa da quella di *effetto*, non ha più nulla di ciò che costituisce l'essenza della causa; come l'idea di *effetto* inquanto si separa da quella di *causa*, non ha piu nulla di ciò che costituisce l'essenza dell'effetto. All'incontro, le idee di causa e di effetto sono inseparabili, ove si prendano nella loro realtà concreta ed intiera; cioè ove si lasci alla causa il suo carattere di causa, ed all'effetto il suo carattere di effetto. Perocchè la causa come tale è ciò che dà esistenza ad un effetto; e l'effetto come tale è ciò che riceve esistenza da una causa; onde pensare la causa senza l'effetto, o l'effetto senza la causa, sarebbe un pensare la causa inquanto non è causa, o l'effetto inquanto non è effetto: il che, a rigore di termine, equivarrebbe a pensare le idee di causa e di effetto senza pensarle.

732. d) *La separabilità delle idee importa la separabilità dei loro oggetti:* questa proposizione, se non pecca d'ambiguità come le precedenti, ha un vizio assai maggiore e peggiore delle altre: è, per usare termini benigni, una stravaganza veramente impareggiabile. Il suo significato è, che tutto quanto si può mentalmente *pensare*, anzi *imaginare* (1), può realmente

(1) Hume dice espressamente, nel luogo testè citato, che *la separazione dell'idea di una causa da quella d'un cominciamento d'esistenza* è **perfettamente possibile all'imaginazione.** E così egli non si pèrita di convertire l'imaginazione in facultà separatrice delle idee, che stanno in cima della metafisica o dell'ontologia, quali sono le idee di *causa* e d'*esistenza!* Oh! si meritava davvero il titolo di *sommo maestro in analisi psicologica* costui, che non fu mai capace di arrivar a distinguere le sensazioni dalle idee, e l'imaginazione dall'intelletto; che cioè aveva una cervice così essenzialmente ed incurabilmente antifilosofica, da renderlo inetto a capire quelle distinzioni, che sono pur comprese senz'alcuna difficultà dagli ultimi ed infimi scolari!

Digitized by Google

effettuarsi o avere un'esistenza reale nel mondo. Ora l'enormità di una tale affermazione non ha mestieri d'essere dimostrata con rigorosi e poderosi sillogismi: la salta agli occhi di chiunque non ignori un fatto, che occupa sì gran parte della storia del genere umano e dell'esperienzn di ciascun individuo. Dico il fatto delle credenze vulgari, delle mitologie, delle superstizioni, che sotto varie forme regnarono (e così non regnassero ancora!) presso tutti i popoli della terra; ed il fatto degli errori, degli abbagli, delle illusioni, in cui tutti più o meno sapiamo d'essere caduti e di poter sempre cadere. Ecco un'infinità di cose, non che ipoteticamente pensabili e imaginabili, ma positivamente pensate e imaginate, che pure Hume non credea di sicuro capaci d'una esistenza *effettiva* o reale, siccome quelle che anche agli occhi suoi *implicavano contradizioni e assurdità* d'ogni genere e d'ogni specie. E questa prova di fatto, tutta storica, tutta sperimentale, avrebbe dovuto da sè sola valere ogni dimostrazione metafisica o matematica per uno scrittore come Hume, il quale professava l'empirismo in tutto il suo rigore, e riduceva tutto lo spirito al senso e tutta la realtà al sensibile. Ma il suo orrore instintivo pe 'l principio di causalità, come per ogni altra nozione sovrempirica, gli fece quì dimenticare, anzi disconoscere affatto e rinegare il fondamento stesso di tutto il suo sistema

733. e) *Dunque causa ed effetto possono separarsi nell'ordine delle cose, come nell'ordine delle idee:* conclusione degna delle premesse; enormità che non può essere proferita fuorchè da uno, il quale o non parli da senno, o non sapia quel che si dica. Posto che sia lecito argumentare così: — Io posso pensare o imaginare un effetto senza la sua causa; dunque un effetto può esistere senz'alcuna causa; — non c'è più fantasticheria così mostruosa, che non possa legitimarsi con un'argumentazione simile. Centauri, minotauri, sirene, sfingi, arpie, e tutti quanti li enti favolosi, diventano cose, a cui non repugna punto l'*effettiva* esistenza, e che possono ben trovarsi in qualche museo di storia naturale. Non c'è idea di qualità, di atto, di potenza, di funzione, che mentalmente non possa separarsi dall'idea del suo suggetto. E poichè una tal separazione non solamente può farsi, ma si fa di continuo da chiunque abbia l'uso di ragione; essa certamente *non implica contradizione, nè assurdità.* Dunque non sarà più impossibile nè anche la separazione *effettiva* delle qualità, degli atti, delle potenze, delle fun-

Digitized by Google

zioni dal loro suggetto? dunque potrà esistere e sussistere, per es. il colore, o la figura, o il moto senza un corpo colorato, figurato, mobile? Il senso o pensiero, l'intelletto o la volontà senza un'anima sensitiva o pensante, intelligente o volente? Ma con questa logica di nuovo conio qual è più, in grazia, l'assurdità che non possa e non debba dichiararsi capacissima di esistenza *effettiva* e reale? Questa logica potrebbe soltanto convenire ad una mente creatrice, per la quale *pensar le cose* e *farle* fosse tutt'uno, e il passare da ciò che *può esistere* a ciò che *esiste*, non fosse mai altro che procedere da un suo pensiero ad un altro. Ma tra li uomini, fossero pur *maestri* e *sommi maestri* a miglior titolo di Hume, chi mai oserebbe arrogarsi una simile prerogativa, che equivarrebbe a credersi bravamente un Dio?

734. Nè parmi che a convalidare l'argumento di Hume giovi punto la *nota*, con cui lo riepiloga il traduttore. « Quest'argu-« mento, dic'egli, vien esattamente a dire, che le idee di *causa* « e di *cominciamento d'esistenza* non sono punto legate da un « *giudizio analitico;* poichè si rappresentano benissimo l'una « senza dell'altra; e per conseguente il legame necessario di « queste idee può essere l'oggetto d'una dimostrazione » (1). Lasciamo da banda la questione del nome conveniente a quel giudizio; chè poco importa: e badiamo al suo valore. Il principio di causalità è egli un giudizio così fatto, che il predicato sia contenuto, esplicitamente o implicitamente, nel suggetto? Il traduttore lo nega; e per tutta prova allega la ragione stessa di Hume, che le idee di *causa* e di *cominciamento d'esistenza si rappresentano benissimo l'una senza dell'altra.* Ma è una ragione che non prova nulla, come abbiam veduto; poichè, ripetiamolo, qual è mai l'idea, che in virtù dell'astrazione non si possa separare da qualsiasi altra? Ora una tale separabilità esclude forse i legami essenziali e necessarj, che le idee hanno fra loro? L'idea di *circonferenza,* per es, *si rappresenta benissimo senza dell'idea di diametro, raggio, corda,* ecc.: dunque non v'ha fra queste idee nessun *legame necessario,* che possa *esser l'oggetto di una dimostrazione?*

Pigliamo esempj ancor più famigliari. L'idea di *orologio,* si rappresenta arcibenissimo senza quella di *orologiajo*; l'idea di *muro* senza quella di *muratore;* l'idea di *palazzo* senza quella

(1) Pag. 109.

Digitized by Google

di *architetto;* l'idea di *libro* senza quella di *scrittore,* ecc. Dunque si potrà negare fra queste coppie d'idee ogni *legame necessario?* E non potranno più *essere l'oggetto d'una dimostrazione* i giudizj, che non si dà *orologio* senza *orologiajo,* nè *muro* senza *muratore,* nè *palazzo* senza *architetto,* nè *libro* senza *scrittore,* ecc.? O potrà dirsi con Hume, che *non implica contradizione* la *separazione effettiva* dell'*orologio* dall'*orologiajo,* del *muro* dal *muratore,* del *palazzo* dall'*architetto,* del *libro* dallo *scrittore,* ecc.? Talchè possano benissimo esistere quelle opere d'arte, senza che nessun artefice le abbia fatte?

Il traduttore parla sempre e solo di *legame fra le idee,* mentre la questione concerne veramente e propriamente il legame *fra le cose.* Non si tratta mica di sapere, se *le idee di causa e di cominciamento d'esistenza* possano *rappresentarsi* o no, l'una senza dell'altra; sibbene se *qualche cosa* possa *cominciar ad esistere senza una causa della sua esistenza:* e cotesta è una questione ben diversa dall'altra. Poniamo che si disputasse fra noi, se l'*uomo* possa vivere senza *cervello,* senza *cuore,* senza *polmone;* e che io, servendomi della logica di Hume, ragionassi così: — L'idea di *uomo* e le idee di *cervello, cuore, polmone... si rappresentano benissimo l'una senza delle altre;* dunque anche i loro oggetti possono ottimamente sussistere l'uno senza degli altri; e per conseguente l'uomo può vivere benone senza cervello, nè cuore, nè polmone... — Il traduttore vorrebb'egli menarmi buona la conseguenza? No, di sicuro; e mi opporrebbe incontanente, che l'argumentare da quel che possono esser le idee nella nostra mente, a quel che sono le cose nel mondo, sarebbe non che una fallacia di raziocinio, ma un pervertimento della ragione. Padronissimo, mi direbbe, di rappresentarvi separatamente qualunque organo, viscere, o membro dell'uomo che vi piacia; ma le condizioni reali della vita dell'uomo non hanno da far nulla con le astrazioni e le fantasticherie di vostro gusto. Quelle condizioni sono stabilite dalla natura, la quale per fortuna non ha a prendere le sue leggi dalle vostre idee, e sa fare bravamente i fatti suoi senza punto curarsi delle vostre rappresentazioni. — E così è, non v'ha dubio; ma la lezione se l'abbia chi la merita; e noi dalla nota ritorniamo al testo.

735. Nel quale tutta la confutazione diretta del principio di causalità comincia e finisce con l'argumento testè riferito, che

Digitized by Google

pare a me, come parrà certamente a tanti e tantissimi altri, non un modello incomparabile di rigore dimostrativo, ma un esempio rarissimo e stranissimo di puerilità sofistica o di sofisticheria puerile.

Il rimanente del capitolo è tutto impiegato a ribattere come *fallace e sofistica ogni dimostrazione arrecata in prova della necessità di una causa.* E queste *dimostrazioni,* che Hume intende di combattere e sconfiggere, sono quattro.

La prima, ch'egli pone in bocca ad *alcuni filosofi* senza dir quali, io gliela abbandono di buon grado, senz'alcuna tema che ne scapiti la nostra causa, e ne profitti la sua.

La seconda vien da lui esposta così: « Ogni cosa dee avere « una causa; perchè se qualche cosa mancasse di causa, biso- « gnerebbe ch'essa si producesse da sè stessa, cioè ch'esistesse « prima d'esistere: il che è impossibile ». Or questa esposizione non è esatta, nè fedele. Hume disputava con avversarj, che appunto ricorrono al principio di causalità per provare l'esistenza di un Ente necessario, eterno, assoluto. E nessun di costoro piglierebbe certo a dimostrare la sua tesi con una proposizione che formalmente la distrugge; poichè chi professa che *ogni cosa dee avere una causa,* ammette già espressamente non poter esistere nessuna cosa che non sia *causata* da un'altra, cioè esclude d'avanzo la possibilità di un principio assoluto. Il suggetto della proposizione controversa non è dunque *ogni cosa,* ma bensì *ogni cosa che cominci ad esistere;* e la ragione che si adduce per prova, non dee mica dire semplicemente: *Se qualche cosa,* ma invece: *Se qualche cosa che comincia ad esistere, mancasse di causa,* ecc. In questa forma l'argumento cammina a dovere; laddove in quella sarebbe per li avversarj di Hume una superlativa sciocchezza (1).

Udiamo ora la sua risposta: « Quest'argumento non può con- « cludere, poichè suppone che nella nostra negazione d'una « causa noi concediamo appunto ciò che neghiamo espressa- « mente, cioè che dev'esserci una causa, la quale è presa allora « per suo proprio oggetto. Or ciò senza dubio è una contradi- « zione » (2). Se l'argumento, com'egli se lo ha racconciato, pecchi del vizio di supporre quel che è in questione, poco c'importa: la colpa, dato il caso, sarebbe sua e non già nostra. Ma come vien da noi proposto, esso adempie le leggi della logica assai meglio di tutte le sue confutazioni. Le due tesi che

(1) Pag. 110. (2) Ibid.

Digitized by Google

si combattono, sono: la nostra, *Ogni cosa che comincia ad esistere ha una causa della sua esistenza;* e la sua, *Qualche cosa può cominciar ad esistere senz'alcuna causa della sua esistenza.* Sono pertanto due tesi contradittorie circa la necessità d'una causa per ogni cominciamento d'esistenza. E poichè se di due contradittorie l'una è falsa, l'altra è necessariamente vera, e viceversa; a provar la verità della nostra affermativa ci basta dimostrare la falsità della sua negativa. E la dimostrazione consiste nel tradurre per via d'analisi rigorosa il concetto di *qualche cosa che comincia ad esistere senz'alcuna causa della sua esistenza*, nel concetto di *qualche cosa che dà l'esistenza a sè medesima;* cioè *qualche cosa che esiste prima d'esistere,* o *esiste e non esiste insieme.* Dunque la tesi di Hume è assurda; e per conseguente la nostra è vera.

736. Mainò, replica egli: « Dire che qualche cosa è produtta, « o per esprimermi più esattamente, viene all'esistenza senza « una causa, non è già un affermare che quella cosa è la sua « propria causa; ma all'opposto, escludendo tutte le cause esterne, « gli è un escludere *a fortiori* la cosa stessa che è creata (1). » *L'espressione,* che Hume chiama *più esatta*, non rimedia punto all'assurdità della sua tesi. Il *venire*, tanto nel senso proprio quanto nel metaforico, è sempre una specie di moto che implica necessariamente due termini: l'uno *a quo*, e l'altro *ad quem;* un termine *da cui*, ed un altro *a cui si viene.* Ora nel caso nostro il secondo termine essendo l'*esistenza,* il primo dovrebb'essere il *nulla;* e quindi l'*espressione più esatta,* secondo Hume, si è: *venire dal nulla all'esistenza.* Ma questa formula non è meno assurda dell'altra. Perocchè il termine *da cui si viene,* è di necessità l'antecedente del termine *a cui si viene;* onde il *venire dal nulla all'esistenza* ha per condizione essenziale, che *all'esistenza preceda il nulla.* Se non che il nulla non può preceder nulla; perchè *precedere* è un *modo d'essere,* ed il nulla è l'esclusione assoluta di *ogni essere.* Dunque il *venire dal nulla all'esistenza*, è sempre cosa contradittoria ed assurda, perchè implica che *il nulla preceda l'essere*, ossia che *il nulla facia qualche cosa,* cioè che *il nulla sia qualche cosa.*

Ed è ancora cosa assurda e contradittoria per un altro verso. Il *venire* è un'azione; e per fare un'azione bisogna *già esistere;* chè il nulla non può far nulla. Dunque il *venire all'esistenza*

(1) Pag. 110.

Digitized by Google

presuppone l'esistenza della cosa che *viene*. D'altra parte, per *venire all'esistenza* bisogna *non esistere ancora;* poichè *una cosa esistente che viene all'esistenza,* sarebbe una cosa che *viene* dove già *è,* che *acquista* ciò che *possede*. Dunque la formula del *venire una cosa all'esistenza senza una causa*, presuppone insieme ed esclude l'esistenza della cosa stessa; ossia una cosa che senz'alcuna causa viene all'esistenza, deve esistere mentre non esiste ancora, e non esistere mentre già esiste. Laonde quel *venire all'esistenza senza una causa*, è sempre una facenda così comica, così ridicola, come il *dare l'esistenza a sè stesso,* o il *produrre sè stesso*.

Vano cavillo però è la dichiarazione di Hume, che la sua formula *non è un affermare che quella cosa è la sua propria causa*. Certo, non lo afferma *rotundis verbis,* ma implicitamente e indirettamente lo afferma benissimo. Egli protesta bensì, che *escludendo tutte le cause esterne, si esclude* **a fortiori** *la cosa stessa;* ma è un'esclusione apparente, e non reale; dice di escludere quel che in effetto v'include sempre. Or noi teniamo conto, non tanto di ciò che dice, quanto di ciò che fa. *Dice* bensì che quella cosa comincia ad esistere senz'alcuna causa, nè esterna nè interna; ma poi la *fa* venire all'esistenza *da sè stessa,* la *fa* cominciar ad esistere *per virtù sua propria,* cioè *con un atto suo proprio:* dunque le *fa* dare l'esistenza a sè stessa, o ricevere l'esistenza da sè stessa. La *fa* dunque causa della propria esistenza, o causa di sè stessa, che è tutt'uno. Volti e rivolti la sua tesi come gli piace: non la salverà mai dalla contradizione intrinseca e dall'assurdità mostruosa di fare principio e causa dell'essere il nulla. Protesti pure e gridi a sua posta: ma finchè ammetterà che una volta non esistesse nulla, non uscirà mai dall'imbroglio ridicolo di dover fare del nulla una specie di *semovente,* capace di varcare con le sue gambe la bagattella di distanza che separa il non-essere dall'essere (1).

737. « Un oggetto, prosegue Hume, che esiste assolutamente

(1) Nota, lettor mio, che ometto la clausula, con cui finisce il passo ultimamente citato. Voglio recarla ad errore di stampa; chè altrimenti il *sommo maestro* si meriterebbe titoli d'altro genere. Dire, infatti, che quella cosa la quale *viene all'esistenza senza causa* di nessuna specie, è **creata**, sarebbe un discorrere non più da sofista, ma da scimunito; sarebbe un linguaggio così insensato da non potersi mai tolerare in una disputa fra gente, che debba almanco capire quel che si dice.

Digitized by Google

« senza causa qualsiasi, non è certamente la sua propria causa »(1). Sapevamcelo. Ma *un oggetto che esiste assolutamente senza causa qualsiasi,* non è più *una cosa che ha cominciato ad esistere:* è invece l'Ente assoluto, eterno, necessario. Or la questione che Hume ha preso a discutere, non è già *se esista qualche cosa assolutamente senza causa qualsiasi;* ma bensì *se qualche cosa possa cominciare ad esistere senz'alcuna causa della sua esistenza.* Due questioni così profondamente diverse, che la massima parte de' filosofi antichi e moderni ebbero ragione di rispondere *sì* alla prima; perchè se ogni cosa dovesse provenire da un'altra come sua causa, si cadrebbe inevitabilmente nell'assurdità del *processo all'infinito*: e invece *no* alla seconda, perchè il concetto del *cominciar ad esistere senza causa*, implicando l'*esistere prima di esistere*, si risolve in una palmare contradizione. Ma Hume scambia l'una con l'altra questione; e dopo commessa una baratteria logica così scandalosa, ha l'audacia di apostrofare li avversarj in questi termini: « Quando « voi pretendete, che l'una cosa consegue dall'altra (l'*esser sua* « *propria causa dall'esistere senza causa*), voi supponete ap- « punto ciò che è in questione; voi pigliate per concesso l'esser « assolutamente impossibile, che qualche cosa cominci ad esistere « senza una causa; ma che appena escluso un principio produt- « tivo, si dee tosto ricorrere ad un altro » (2). No, signore, risponderò io per loro; noi non supponiamo giammai *ciò che è in questione*. L'impossibilità del cominciar ad esistere senza una causa, noi non la prendiamo, nè la vogliamo per *concessa;* ma è il teorema che dimostriamo contro di voi; e la dimostrazione che ne diamo con rigore geometrico, è una *riduzione all'assurdo* della vostra tesi contradittoria. Ora se è *impossibile*, che qualche cosa cominci ad esistere senza una causa, è dunque *necessario*, che tutto quanto comincia ad esistere abbia una causa. E per conseguente, se una certa causa va esclusa perchè repugna; convien pure a marcia forza *ricorrere* a qualche altra; giacchè noi, per compiacere al gusto depravato e al cervello stravolto di Hume, non siamo punto disposti a prescindere *da ogni causa*, dopo d'avere dimostrato che è necessario l'ammettere *una causa*.

738. V'ha quì un'altra *nota*, che non mi sembra valer meglio del testo. Eccola: « Un tipo di questi sofismi, che prendono per « concesso ciò appunto di che si disputa (cioè, che mancando

(1) Pag. 110. (2) Pag. 110.

Digitized by Google

« una causa, bisogna assolutamente trovarne un'altra), si ha nelle « celebri tesi di Clarke *(Discorso su l'esistenza e li attributi di Dio, prop.* II) ». Ma non ci fa d'uopo di udire il Clarke per sapere già che l'accusa è falsa, siccome quella che ripete lo scambietto logico di Hume. E quindi ripeteremo anche noi, che *un bel tipo di sofisma* è quello di mutare alla sordina i termini della questione, per rovesciare su li avversarj la propria colpa.

Il tema della controversia, ridiremo al traduttore come dicemmo all'autore, non è già *se ogni cosa debba avere una causa;* ma sibbene *se ogni cosa che comincia ad esistere, debba avere una causa d'esistenza.* Ora questa necessità non *si suppone* da noi, non *si prende per concessa,* ma si dimostra; e dimostrata che sia la necessità di una causa, non è mica *un tipo di sofisma,* bensì un tipo di raziocinio il sostenere, che una causa ci sia; e che mancandone una, s'abbia da trovarne assolutamente un'altra.

Quanto poi alla citazione del Clarke, la è doppiamente sbagliata: sì perchè appartiene alla prop. I, e non già alla II; e sì principalmente perchè quella proposizione mira a stabilire, che *qualche cosa esiste da tutta l'eternità*, e non propriamente che *nulla può cominciar ad esistere senza una causa;* onde nella sua dimostrazione potea benissimo il Clarke supporre questo principio, senza cadere perciò nel sofisma del *supporre ciò che è in questione.* Egli ragiona così: « Qualche cosa esistette sempre; « altrimenti le cose che esistono ora, dovrebbero essere state « produtte dal nulla, assolutamente e senza causa: il che è una « piena contradizione di termini. Perocchè dire che una cosa è « *produtta*, e che pure non c'è alcuna causa di questa produzione, « gli è dire che qualche cosa è *effettuata*, mentre non è *ef-* « *fettuata da nulla*, cioè mentre *non è punto effettuata*... » (1). Or bene, ciò che quì suppone il Clarke o sottintende, si è che *le cose ora esistenti* han cominciato ad esistere, e che come tali hanno necessariamente una causa della loro esistenza. Supposizione legitima, e non sofistica; perchè egli intendea disputare con avversarj, che negavano bensì *l'eternità di un qualche cosa*, ma riconoscevano pure che le cose temporanee, avendo un cominciamento, hanno altresì una causa della loro esistenza. Ora se non v'ha qualche cosa di eterno, l'esistenza delle cose temporanee è provenuta dal nulla. Ma dire che un'esistenza è

(1) Pag. 111.

Digitized by Google

provenuta dal nulla, o che è *prodotta dal nulla*, non è egli esattamente lo stesso? E l'esser *prodotto dal nulla* o *provenuto dal nulla*, non è egualmente una *contradizione di termini?*

739. La terza dimostrazione che Hume taccia di paralogismo, è questa: « Ciò che è prodotto senz'alcuna causa, è prodotto « dal nulla, o in altri termini, ha il nulla per causa. Ma il nulla « non può essere una causa, come non può essere qualche cosa, « o eguale a due angoli retti, per esempio. Con la stessa intui- « zione onde percepiamo che il nulla non è eguale a due angoli « retti, e non è qualche cosa, percepiamo ch'esso non può mai « essere una causa, e per conseguente percepiamo che ogni « oggetto ha una causa reale della sua esistenza » (1). Esposta così, la dimostrazione è doppiamente erronea.

In 1.° luogo, perchè sono goffamente spropositati i termini, in cui vien enunciata. Ci si fa dire, che *ciò che è prodotto senz'alcuna causa, è prodotto da una causa*, e che *ogni oggetto ha una causa della sua esistenza:* due balordaggini, l'una più balorda dell'altra. E ci si fa **percepire** *che il nulla non è eguale a due angoli retti;* **percepire** *che non è qualche cosa;* **percepire** *che non può mai essere una causa;* **percepire** *che ogni oggetto ha una causa della sua esistenza:* linguaggio che non sarebbe tolerabile nè anche da parte di un ottentotto.

Ed in 2.° luogo, perchè la dimostrazione è incompiuta. Ci manca la prima parte, in cui analizzando il concetto del *cominciar ad esistere*, si mostra com'esso implichi un *passare* o *venire* dal nulla all'essere, o dall'essere in potenza all'essere in atto. Or questo *passare* o *venire* è appunto ciò che costituisce l'*essere prodotto*, ed implica essenzialmente una causa produttrice: dunque *cominciar ad esistere* equivalendo ad *essere prodotto*, *cominciar ad esistere senza causa* equivale ad *esser prodotto senza causa*, cioè ad *essere prodotto senza essere prodotto*. E allora l'argumento corre sodo e sicuro che è una maraviglia.

Cadono quindi a vuoto le objezioni di Hume. « Non ho me- « stieri, dic'egli, di spendere molte parole per mostrare la de- « bolezza di quest'argumento, dopo quanto ho detto del prece- « dente. Sono tutti e due fondati nello stesso sofisma, e derivano « da uno stesso andamento del pensiero » (2). Che i due argumenti si fondino nello stesso principio, sta bene; ma che sieno sofismi, è una sentenza che fa ridere in bocca d'un giudice, il

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

quale nella nostra controversia non ha finora saputo metter fuori altro che paralogismi e cavilli, così madornali da vergognarsene un pessimo scolare, non che un *sommo maestro*. E quanto al primo argumento, abbiam veduto che *sofisma* c'è davvero, ma soltanto nella confutazione che Hume ha preteso di farne. Quanto poi al secondo, la sua censura è forse più ragionevole?

740. « Basti osservare, dic'egli, che quando escludiamo tutte « le cause, escludiamo realmente tutte le cause, e non suppo- « niamo che il nulla o l'oggetto stesso sieno cause dell'esistenza « di quest'oggetto: non bisogna dunque argumentare dall'as- « surdità di queste ultime supposizioni per provare l'assurdità « dell'esclusione della causa (1) ». Ma di qual *esclusione* si tratta? Di una esclusione *ipotetica*? E allora sta bene; poichè la questione è appunto: Se ogni cosa che comincia ad esistere, abbia, o no, una causa della sua esistenza. E quindi la soluzione non dee presupporre la causa; altrimenti cadrebbe in un circolo vizioso, o in una petizione di principio. E in questo senso, come voi *escludete* ogni causa, così noi *non includiamo* nessuna causa. Prendiamo ad esaminare puramente e semplicemente la questione nei termini stessi, in cui l'avete proposta; prendiamo ad analizzare il concetto di *cosa che comincia ad esistere*, per vedere se possa escludere o se debba includere una causa dell'esistenza.

O si tratta invece di un'esclusione *assoluta?* E allora sta male, malissimo; poichè assumete per dato ciò appunto che è in questione; ossia negate l'esistenza della causa nell'atto stesso che proponete la questione, se la causa ci sia, o no. E vuol dire che il sofisma grossolano del presupporre ciò che è in questione, siete voi che lo commettete. Siete voi che nella proposta medesima della questione presupponete la risposta; poichè ne escludete anticipatamente la risposta che non vi garba, e c'includete d'avanzo la risposta che vi piace. Laonde il senso della questione per voi sarebbe questo: Se una cosa che comincia ad esistere *senz'alcuna causa*, abbia *una causa* della sua esistenza. Or questa *esclusione* è un'assurdità non meno intolerabile dell'*inclusione* che affibbiate a noi, quasi che per noi la questione si formulasse così: Se una cosa che comincia ad esistere *in virtù di una causa*, abbia *una causa* della sua esistenza. Ma noi di questa inclusione arrossiremmo, perchè ri-

(1) Pag. 111-2.

Digitized by Google

dicola; e voi di quella esclusione ve ne gloriate, benchè ridicolissima.

È poi falso, che noi *argumentiamo l'assurdità dell'esclusione della causa* dalla vostra *supposizione,* che la causa sia il nulla o la cosa stessa. Non vi opponiamo già d'aver *supposta* una causa, mentre escludete ogni causa; ma esaminando la questione tal quale venne da voi intavolata, dimostriamo che il concetto del cominciar ad esistere involge necessariamente quello di una causa dell'esistenza. E poichè si tratta di *cominciamento assoluto*, cioè dell'esistenza di una cosa, fuori e prima della quale non c'è, per ipotesi, nulla di nulla; ne segue a tutto rigore, che la causa non può essere se non la cosa stessa o il nulla. Ora è tanto assurdo che una cosa dia a sè stessa l'esistenza, quanto è assurdo che riceva l'esistenza dal nulla. Dunque il cominciamento assoluto dell'esistenza, ossia la prima cosa che comincia ad esistere, implica e presuppone l'esistenza d'una causa che non abbia avuto mai cominciamento; vale a dire, in buon vulgare, che l'esistenza della prima cosa temporanea, contingente, finita, ha per condizione assoluta l'esistenza di una causa eterna, necessaria, infinita. — Giurate or voi e spergiurate a vostro talento che non l'intendete così, che non supponete nessuna causa, che escludete assolutamente ogni causa: le son tutte ciance, e non ragioni. Noi badiamo, ripetiamolo, a quel che *fate,* e non a quel che *dite di voler fare.* E quando vi abbiamo dimostrato, che voi cadete irreparabilmente nell'*assurdo di quelle supposizioni,* avete un bel gridare e sbraitare che non volete caderci; ma le vostre grida non saran quelle che possan trarvene fuori. Ci siete a vostro dispetto, e ci starete ad onta di tutte le vostre protestazioni.

741. « Se ogni cosa, soggiunge ancora Hume, dovesse avere « una causa, ne seguirebbe, che dopo d'aver escluso tutte le « altre cause, dovremmo accettare per causa o l'oggetto stesso, « o il nulla. Ma è questo appunto che è in questione, se cioè « ogni cosa debba, o no, avere una causa. Se dunque si vuole « ragionar bene, bisogna guardarsi dal prender questo punto « per concesso » (1). Ecco quà ripetuta la gherminella sofistica, che abbiamo già avvertita di sopra. No, signore, il tema della nostra disputa non è: *Se ogni cosa debba avere una causa,* ma bensì: *Se ogni cosa che comincia ad esistere, debba avere*

(1) Pag. 112.

Digitized by Google

una causa della sua esistenza; e il sustituire la prima formula alla seconda è una baratteria scandalosa e vergognosa da parte di chi vuol dare agli altri lezione di *ragionar bene.* La differenza fra le due questioni, torniamo a notarla, è essenziale. Perocchè il concetto universalissimo di *cosa* non implica certamente per sè stesso la necessità di una causa; e quindi si può e si deve ammettere *qualche cosa* che non è *causata,* per evitare nella serie delle cause l'assurdità di un *processo all'infinito.* All'opposto, il concetto di *cosa che comincia ad esistere,* involge necessariamente quello di una *causa dell'esistenza;* e però non v'ha punto bisogno della *concessione* d'alcuno per inferire l'uno dall'altro. Sia, o no, *concesso* da Hume, poco monta: la logica non ha d'uopo della sua licenza per tirare le debite conclusioni.

742. Un'altra nota del traduttore rinova quì al Locke la stessa accusa, che testè egli moveva al Clarke, cioè di *supporre o prendere per concesso ciò che è in questione:* sofisma che il traduttore crede di scorgere nel tratto seguente dell'*Essai,* liv. IV, ch. 10, § 3: « L'uomo sa per semplice intuizione, che « il puro nulla non può produrre un ente reale, come non può « essere eguale a due angoli retti. Se v'ha chi non sapia, che « il non essere o l'assenza d'ogni essere non può esser eguale « a due angoli retti, è impossibile che costui intenda una dimo- « strazione d'Euclide. Egli è d'evidenza matematica, che qualche « cosa esistette da tutta l'eternità; poichè ciò che non è da « tutta l'eternità, ha un cominciamento; e tutto ciò che ha un « cominciamento, dev'essere stato produtto da qualche altra « cosa » (2). Or bene, anche questo discorso pare a me, come parrà ai lettori, non già un *tipo di sofisma,* sibbene un modello di raziocinio, tanto più lodevole in quell'*Essai,* che di peccati contro la logica, e non pochi nè piccoli, ne ha la sua buona parte. E dov'è, in grazia, il sofisma? *Ciò che è in questione,* si annunzia nel titolo stesso del paragrafo che dice così: *Il nulla non può produrre un ente; dunque vi è qualche cosa d'eterno.* Si tratta pertanto di esporre un *assioma,* e dedurne un *corollario.* L'assioma: *Il nulla non può produrre un ente,* per chi capisce i termini, ha tutta l'evidenza del principio d'identità; onde non deve, anzi non può propriamente *dimostrarsi;* e le brevi parole che il Locke c'impiega, vogliono dir questo, e niente più. Fin quì non v'è, nè può esservi *sofisma* d'alcuna sorte.

(1) Pag. 211.

Digitized by Google

Il corollario: *Dunque vi è qualche cosa d'eterno,* è dedutto con rigore inappuntabile: non *prende per concesso* niente da nessuno, e non *suppone* niente che *sia in questione.* Tutto al più si potrà opporre che la proposizione: *Ciò che ha un cominciamento, dev'essere stato prodotto da qualche altra cosa,* non è evidente per sè stessa, e quindi si potrà negarla finchè non venga provata. Ma quand'anche fosse legitima questa negazione, non perciò diverrebbe un *sofisma* quell'argumento: rimarrebbe soltanto a mostrare l'evidenza o dimostrare la verità della proposizione negata. E Locke l'avrebbe fatto, come lo faciam noi, se gli fosse toccato, come tocca a noi, d'aver che fare con avversarj, i quali non paghi di negare l'assenso agli assiomi, danno del sofista a chiunque è alieno dal perfidiare come loro.

743. La quarta ed ultima dimostrazione è sentenziata da Hume ancor più *frivola* delle altre. Essa consiste nel « dire che « ogni effetto dee avere una causa, perchè la causa è implicita « nell'idea stessa dell'effetto. Ogni effetto necessariamente pre- « suppone una causa, essendo *effetto* un termine correlativo di « *causa* » (1). E che ha egli da opporre alla *frivolezza* di questo argumento? — « Ciò non prova punto, dic'egli, che ogni essere « ha per antecedente una causa, a quel modo che dal dover ogni « marito avere una moglie, non ne segue che ogni uomo debba « essere maritato » (2). Ma questo prova assai meglio un'altra cosa; ed è che il titolo di *sofista* spetta a Hume, e non a' suoi avversarj; e che la taccia di *frivolo* conviene al suo discorso, e non al loro. Egli falsa quì ancora, con incredibile non saprei dire se impudenza o frivolezza, lo stato della questione. Nella quale la *precedenza d'una causa* non concerne già (quante volte si dovrà dunque ripetere?) *ogni ente,* ma solo *ogni ente che comincia ad esistere.* E quindi la necessità di una causa precedente, quanto è assurda per ogni ente in genere, tanto è ragionevole per ogni ente temporaneo in ispecie. E la spiritosa similitudine dell'*essere maritato* si ritorce anch'essa pienamente contro del suo autore. Perocchè dire che *ogni uomo ha moglie,* è una stolidezza, appunto come il dire che *ogni ente ha una causa;* ma dire che *ogni uomo maritato ha moglie,* è una verità così evidente, come il dire che *ogni ente che comincia ad esistere, ha una causa.*

(1) Pag. 112. (2) Ibid.

Digitized by Google

744. Conclude Hume: « Il vero stato della questione si è: fa « egli d'uopo che ogni oggetto, il quale comincia ad esistere, « sia debitore della sua esistenza ad una causa? » (1). Oh! finalmente s'è ricordato una volta anch'egli del *vero stato della questione!* Ma è troppo tardi: dovea ricordarsene nella critica della 3.ª e 4.ª dimostrazione; e allora avrebbe da per sè capito, che le sue objezioni erano fallacie frivolissime, perchè scambiavano la questione con un'altra affatto diversa.

Ed a quella sua domanda Hume risponde: « Io sostengo che « ciò non è nè intuitivamente, nè dimostrativamente certo. Li « argumenti addutti l'hanno, credo io, a sufficienza stabilito » (2). Ma noi abbiamo invece veduto, che li *argumenti* da lui *addutti* non valevano a *stabilire* nulla di nulla; e che dopo i suo *argumenti* ancor meglio di prima, la necessità d'una causa dell'esistenza per ogni ente che comincia ad esistere, è e rimane una verità così certa ed inconcussa, come il più certo ed inconcusso dei teoremi di filosofia.

II.

PRIMA DIFESA DI HUME.

745. È singolare che la *Critique* ritorni dopo parecchi anni a celebrare come *argument irréfutable* il ragionamento insulso di Hume, da noi riferito nelle ultime due citazioni, mentre vien indirettamente a dichiararlo una *intolérable absurdité* (3). Rispondendo a Carlo Secrétan, il quale avea giustamente avvertito, a proposito del *principio di causalità,* che « Quelques penseurs « (e alludeva, credo io, agli scrittori stessi della *Critique*) s'en « déclarent affranchis. Ils n'éprouvent aucune difficulté, disent-ils, « à prononcer que quelque chose sorte du néant sans aucune « raison. Ils peuvent donc croire qu'ils sont leur propre cause « à eux-mêmes, ou plus exactement, que leur apparition n'a point « de cause » (4); essa esclama: « En vérité, je trouve que ce « n'est pas bien du tout, de la part de M Secrétan, de nous « prêter une formule dont il doit sentir l'intolérable absurdité. « Comment quelque chose pourrait-elle *sortir du néant,* puisque « le néant n'est rien, et que c'est pure contradiction de penser

(1) Ibid. (2) Ibid.
(3) Critique Philosophique, 11e. Ann. N. 46, — 16 décembre 1882. (4) Pag. 310.

Digitized by Google

« que quelque chose *sort,* et qu'il n'y a pas quelque autre « chose d'où elle sorte » (1)? Or bene, questa formula di un'*assurdità intolerabile* si trova appunto in quella famosa *pagina* di Hume, che già le pareva *per la forza e profondità dell'argumentazione* a dirittura *impareggiabile,* ma che ora dovrebbe invece parerle unicamente impareggiabile per la stoltezza e la sciocchezza de' suoi spropositi.

Ed invero, abbiamo di sopra udito Hume a discorrere così: « Dire que quelque chose est produite, ou *pour m'exprimer* « *moi-même plus exactement,* vient à l'existence, sans aucune « cause, ce n'est point affirmer que cette chose est sa propre « cause ». Ora il *sortir du néant* del Secrétan è l'equivalente precisissimo del *venir à l'existence* di Hume; poichè l'aggiunta *du néant* che è espressa nella frase dell'uno, va necessariamente sottintesa in quella dell'altro. *Sortir* e *venir* son verbi *di moto,* dicono i grammatici; ed il moto implica essenzialmente due punti o termini, l'uno *a quo* e l'altro *ad quem;* e come il termine *ad quem* è per i due scrittori *l'esistenza,* così il termine *a quo* è il *nulla;* onde la frase intiera di Hume, quella ch'egli stesso dichiara formalmente *l'espressione più esatta,* è appunto *venir du néant à l'existence,* identica perfettamente all'altra *sortir du néant.* Ma questa per la *Critique* è un'*assurdità intolerabile;* dunque anche l'altra.

746. Non corre invece il ragguaglio ch'essa s'imagina fra il *sortir du néant,* ed il creare o *tirer du néant.* « En tout cas, « ripiglia essa, j'aurai cru le reproche encouru à meilleur titre « par les théologiens, qui admettent la création proprement *ex* « *nihilo;* car le fait de sortir du néant et l'acte de tirer du « néant impliquent une seule et même contradiction » (2). Ora per trovare la stessa contradizione nelle due formule occorre intendere la creazione in un senso, che non solamente *non è ammesso dai teologi,* ma è anzi unanimemente e solennemente rigettato come *assurdità* peggio che *intolerabile;* onde si mostrerebbero essi forte scandalizzati, se l'udissero pur dalla bocca di chi apprende il catechismo. La dottrina loro si è, che il motto *creare ex nihilo,* non vuol già dire, che la cosa creata *si cavi* o *si tragga dal nulla,* quasi che il nulla fosse il *luogo* o la *materia, da cui si cava la cosa;* ma vuol dire semplicemente, che ciò che prima non era (*nihilum, non ens*) comincia ad

(1) Ibid. (2) Ibid.

Digitized by Google

essere in virtù dell'atto creativo *(fit ens per creationem)*. Onde il senso della formula: *fieri ex nihilo,* secondo S. Tomaso, è da intendere così: « Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec « praepositio *Ex* non designat causam materialem, sed ordinem « tantum: sicut cum dicitur, *ex mane fit meridies*, idest *post* « *mane fit meridies*. Sed intelligendum est, quod haec praepositio « *Ex* potest includere negationem importatam in hoc quod dico « *nihil* (cioè, come avea già notato, *nullum ens*), vel includi « ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus; et osten- « ditur ordo ejus quod est ad non esse praecedens. Si vero ne- « gatio includat praepositionem, tunc ordo negatur; et est sensus: « *fit ex nihilo,* idest *non fit ex aliquo;* sicut si dicatur: iste « loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque « modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo « modo haec praepositio *Ex* importat ordinem, ut dictum est. « Secundo modo importat habitudinem causae materialis, quae « negatur » (1).

La qual formula vien ancora da lui più largamente spiegata in un altro luogo, che fa benissimo al caso nostro: « Cum dicitur « aliquid fieri ex nihilo, duplex est sensus, ut patet per Ansel- « mum in suo *Monologio* (cap. 5 et 8). Nam negatio importata « in *nihilo* potest negare praepositionem *ex*, vel potest includi « sub praepositione. Si autem neget praepositionem, adhuc potest « esse duplex sensus. Unus, ut negatio feratur ad totum, et ne- « getur non solum praepositio, sed etiam verbum: ut si dicatur « aliquid *ex nihilo fieri* quia non fit; sicut de tacente possumus « dicere quod *de nihilo loquitur;* et sic de Deo possumus dicere « quod *de nihilo fit*, quia omnino non fit, quamvis iste modus « loquendi non sit consuetus. Alius sensus est, ut verbum re- « maneat affirmatum, sed negatio feratur solum ad praepositionem; « et ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non « praeexistit aliquid ex quo fiat: sicut dicimus aliquem tristari « ex nihilo, quia non habet tristitiae suae causam; et hoc modo « per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. Si vero praepo- « sitio includit negationem, tunc est duplex sensus: unus verus « et alius falsus. Falsus quidem si praepositio importet habitu- « dinem causae; non-ens enim esse nullo modo potest causa « entis. Verus autem si importet ordinem tantum, ut dicatur « aliquid fieri ex nihilo, quia fit post nihilum: quod etiam verum « est in creatione » (2).

(1) S. Thom. I, q. XLV, art. 1, ad 3.
(2) Quaest. Disp., De Potentia, q. III, art. 1, ad 7.

Digitized by Google

Dunque repugna al principio di causalità ed è grossamente contradittorio il *fatto* di *uscire una cosa dal nulla*, perchè significa che *il nulla* è condizione locale o materiale dell'*uscita*, ossia che *il nulla è* o *fa qualche cosa*. Ma non offende punto il principio di causalità, nè involge una simile contradizione *l'atto di creare una cosa*, cioè di *produrla dal nulla;* perchè significa dare ad essa l'esistenza che prima non aveva, o fare che sia ente ciò che prima era non-ente. Insomma è assurdo il *fatto* dell'*uscire dal nulla*, perchè è un *fatto* che non ha *fattore;* laddove non è punto assurdo *l'atto* del *procedere dal nulla*, perchè è un *atto* che ha il suo *agente*, ed un agente di potenza infinita, un *creatore*.

747. Segue la citazione che fa la *Critique* delle parole di Hume da noi riferite di sopra e confutate; poscia soggiunge: « Quant à la position prise par le nouveau criticisme dans cette « question, elle est simple et exempte d'embarras. Il n'y a « selon nous, pour la connaissance, que des phénomènes, et « nous ne jugeons des phénomènes que d'après les lois de « l'entendement, dont l'une exige que tout phénomène et « la série entière des phénomènes aient un commencement. « Mais nous n'entendons ainsi que marquer une limite de la « connaissance, une limite *ab intra* » (1). Io per me non arrivo a capire come possa mai dirsi *semplice* e *scevra d'imbarrazzi* la *posizione* d'un sistema, che ammette il *cominciamento assoluto* dell'intera serie de' fenomeni, cioè, secondo il suo dizionario, di tutti li enti o di tutto l'essere; e crede che qualche cosa ha cominciato ad esistere senz'alcuna causa della sua esistenza, stantechè prima e fuori di essa non esisteva nulla di nulla. Un *imbarrazzo* maggiore e peggiore di questo non si potrebbe imaginare. Tutte le difficultà e assurdità del panteismo, del materialismo, ecc. sono davvero assai meno *intolerabili* di quelle in cui s'avviluppa l'esistenza di un essere temporaneo senza un essere eterno, ossia l'ipotesi di un ente che *viene dal nulla all'esistenza*.

Del *fenomenismo* abbiam discorso altrove (2). Ci basta quì una semplice distinzione. Se per *fenomeni* s'intendono le cose (enti, suggetti, individui, sustanze...) inquanto si manifestano o possono manifestarsi alla nostra mente, cioè le cose inquanto sono conoscibili, allora è vero (anzi è un *truismo*, direbbero li

(1) Ibid.
(2) V. Ult. Crit., I, c. V; — Append. IV, VI, VII, VIII.

Digitized by Google

inglesi), che *per la cognizione non v'ha se non fenomeni;* poichè le cose non possono essere *oggetto di cognizione*, se non come *conoscibili*. E in questo senso, chi dicesse che per la cognizione v'ha oltre i fenomeni qualche altra cosa, verrebbe a dire che *oggetto di cognizione* può anch'essere qualche cosa *che non è conoscibile*, o *inquanto non è conoscibile:* la più goffa contradizione di termini che si possa proferire. Se invece per *fenomeni* s'intendono, come vuole il fenomenismo, le sole *apparizioni* senza *cose apparenti,* cioè modi d'esistere e d'operare senza suggetto o sustanza esistente ed operante; allora non solo è falso, che unico oggetto di cognizione sieno i fenomeni, ma è falso che i fenomeni possano essere oggetto di cognizione: sì perchè non potendo mai darsi modo d'esistere e d'operare senza suggetto esistente ed operante, conoscere i modi senza i loro suggetti sarebbe un *conoscere ciò che non è,* o conoscere *l'opposto di quel che è;* sarebbe dunque un *conoscere senza conoscere:* e sì perchè, come confessa pure il fenomenismo stesso, per *legge naturale* del *pensiero* e del *linguaggio* non possiamo concepire nè enunciare *fenomeni senza suggetti,* o modi senza sustanze; dunque i fenomeni, com'esso li intende, non possono essere oggetto di cognizione; altrimenti si dovrebbe dire, che può essere *conosciuto* ciò che non può essere nè *pensato,* nè *parlato.*

748. E non meno ambigua e fallace è l'altra proposizione, che *non giudichiamo dei fenomeni se non conforme alle leggi dell'intelletto.* Interpretata co'l dizionario commune, vuol dire semplicemente che l'intelletto giudica delle cose conforme alla sua natura, o secondo i principj della logica naturale: logica e natura, in virtù della quale è l'intelletto che dee conformare il suo giudizio alla realtà delle cose, e non sono già le cose che debbano conformare la loro realtà al giudizio dell'intelletto. E allora la proposizione è verissima; e dice quello che diciam noi, che dicono tutti; cioè che intanto conosciamo le cose, inquanto apprendiamo e concepiamo l'essere loro qual è, e non già inquanto produciamo l'essere loro secondo il nostro concetto. Ma interpretata co'l dizionario del fenomenismo, la proposizione significa tutto l'opposto. Significa che delle cose in sè stesse, nella loro propria natura, non sapiamo, nè possiamo saper nulla; e che tutti i nostri giudizj intorno ai fenomeni, cioè intorno all'essere e all'operare conoscibile delle cose, non esprimono già quel che le cose sono e fanno, ma quel che il nostro intelletto

Digitized by Google

le determina ad essere ed a fare. In altri termini, non sono le cose che manifestano la loro natura o le loro leggi al nostro intelletto, ma è invece l'intelletto nostro che dà le sue leggi alle cose, o se le figura e se le fabrica in sè stesso a modo suo, e poi crede che sia natura loro quella natura, ch'egli stesso ha loro attribuita. Ed allora la proposizione, per chiunque non abbia rinunciato al senso commune e alla ragion naturale del genere umano, non è soltanto una falsità, ma una pazzia (1).

Pertanto la sentenza della *Critique*, che *una legge dell'intelletto esige, che ogni fenomeno e l'intiera serie dei fenomeni abbiano un cominciamento*, è un'enorme assurdità se vuol dire, che i fenomeni devono aver un cominciamento, perchè ed inquanto il nostro intelletto lo ha loro prescritto: come se, prima che esistesse l'uomo o posto che l'uomo non esistesse più, i fenomeni (e vale a dire, in particolare, il nostro globo con tutti li enti che lo compongono, terre e mari, erbe e fiori, piante e frutti, vegetali e animali d'ogni genere e d'ogni specie) andassero immuni dalla necessità di avere un cominciamento, e fossero tutti eterni. Quella sentenza invece è una solenne verità, se vuol dire che l'intelletto nostro concepisce e giudica, dover *ogni fenomeno e l'intiera serie de' fenomeni avere un cominciamento*, perchè tal è la loro natura; ossia perchè tutte quante le cose del mondo essendo di lor natura *entia ab alio*, dovettero e devono tutte ricevere l'esistenza che prima non avevano, cioè *avere un cominciamento*. Ed è questa, se vuolsi, una *legge dell'intelletto*, ma perchè ed inquanto con essa l'intelletto esprime uua *legge delle cose*. La qual *legge* e *delle cose* e *dell'intelletto* ne implica un'altra non meno certa ed evidente, benchè la *Critique* non la veda, nè voglia vederla: ed è, che nessun fenomeno può cominciar ad esistere senza una causa della sua esistenza; e per conseguente, che la serie intiera dei *fenomeni* presuppone di necessità assoluta una causa *non fenomenale* della sua esistenza; vale a dire che l'esistenza e la nozione di enti temporanei importa apoditticamente l'esistenza e la nozione di un Ente eterno.

749. Il *nuovo criticismo* ammette pure il principio di causalità; ma per iscartare d'avanzo le conseguenze che ne derivano chiare e lampanti, lo elude con questa restrizione, che « la catégorie de causalité est, comme toutes les autres, un con-

(1) V. Ult. Crit., ib.

Digitized by Google

« cept apriorique et une régle de l'entendement, applicable à « l'ordre de l'expérience, pas au-delà; applicable à toute relation « où figurent deux phénomènes, un antécédent et un conséquent « dans le temps et le devenir: concept et règle qui nous laissent « par là-même sans lumière et sans secours là où il s'agirait de « juger d'un cas étranger à l'expérience possible, d'*un cas où « tout antécédent phénomenal serait exclu par hypothèse* » (1). Or questa restrizione del *nuovo* criticismo, ripetizione della massima che l'*antico* avea per suo ritornello, è la radice di molti *imbarrazzi* per l'uno e per l'altro. Ammettere da una parte concetti e principj *a priori,* e chiudere dall'altra tutta quanta la cognizione nella cerchia dell'*esperienza,* è un affermare e negare insieme la stessa cosa. Perocchè dire che una nozione qualsiasi è *a priori,* significa che non è data dall'esperienza, non è sensibile; e dire che tutta la cognizione è circoscritta nell'*esperienza,* significa che non si dà, nè può darsi alcuna nozione anteriore e superiore al senso, o sovrasensibile. Il criticismo adunque afferma la cognizione del sovrasensibile (*forme a priori* del senso, *concetti a priori* dell'intelletto, *idee a priori* della ragione), mentre nega la sua possibilità; e nega la possibilità di andar oltre dell'esperienza, mentre in effetto egli stesso non fa quasi altro che girare e rigirare in lungo ed in largo nel campo dell'*a priori.*

Kant credea d'aver trovata la scappatoja, dicendo nel suo gergo, che tutte quelle forme *a priori* erano *principj regolativi,* e non *elementi costitutivi* della cognizione. Ma si chiamino *principj* o *elementi,* servano a *regolare* o a *costituire,* che c'importa? Tutto sta a vedere se ne abbiamo cognizione, sì o no. Li conosciamo? e allora come osate restringere tutta la cognizione nell'esperienza? Non li conosciamo? e allora come fate a parlarne?

Del resto, nel caso nostro si tratta appunto di *applicare la categoria di causalità* all'ordine dell'esperienza; poichè si tratta del *cominciamento dell'esistenza de' fenomeni,* cioè delle cose sensibili o sperimentali. Or bene, come va intesa quest'applicazione? La *Critique* traduce l'*applicazione all'ordine dell'esperienza* per *applicazione ad ogni relazione fra due fenomeni, un antecedente ed un conseguente nel tempo:* traduzione che a me pare arbitraria, e fatta a posta, per servire alla sua tesi, cioè per decidere la questione nell'atto stesso di proporla, con

(1) Pag. 309-10

Digitized by Google

una petizione di principio assai più effettiva di quella che Hume affibbia, cavillando, a' suoi avversarj Ed invero, la *categoria di causalità* si risolve nel principio: *Tutto ciò che comincia ad esistere* (sia fenomeno o sustanza, inerenza o sussistenza, non monta), *ha una causa della sua esistenza.* Essa è dunque *applicabile,* non già *ad ogni relazione fra due fenomeni,* ma ad ogni fenomeno o ad ogni ente che *comincia ad esistere;* ed è essa che impone ad ogni ente o fenomeno siffatto la relazione o la condizione di un *antecedente,* che gli dia l'esistenza. Pertanto il principio di causalità ci vale di *lume* ed *ajuto* sempre e dovunque si tratti di *cominciar ad esistere*: la sua giurisdizione non può cessare se non là ove cessa *l'essere che comincia,* per dar luogo all'*essere che* non ha cominciamento.

750. Ora il *caso* del *primo fenomeno* o ente che comincia ad esistere, non è punto *estraneo all'ordine dell'esperienza possibile;* poichè metafisicamente esso è della stessissima natura del *secondo,* del *terzo*...: vale a dire, che se i fenomeni secondo, terzo... in virtù del principio di causalità hanno una causa della loro esistenza, anche il primo dee pure avere la sua. Dunque il *caso* di un *cominciamento* di fenomeni, *escluso ogni antecedente fenomenale,* è un' *ipotesi* necessaria, se s'intende, che non potendosi nella serie temporanea de' conseguenti e antecedenti *procedere all' infinito,* bisogna assolutamente pervenire ad un *antecedente non fenomenale,* ossia ad un primo termine nella serie de' fenomeni, che non è più *conseguente* di un altro fenomeno (giacchè altrimenti non sarebbe più il primo), ma è effetto d'una causa non fenomenale, non sperimentale, non sensibile, non temporanea... E così il principio di causalità vien perfettamente applicato in quel caso, come in tutti li altri. All'incontro, è quella un' *ipotesi* assurda e *intolerabile,* se s'intende che *escluso ogni antecedente fenomenale,* non possa più nè debba ammettersi nessun antecedente di nessun altro genere; poichè allora è escluso pure il principio di causalità: onde ha ben ragione il Secrétan di affermare, che far quell'ipotesi e rinegare il principio di causalità è tutt'uno.

Dunque o la causalità è una *categoria,* una *legge a priori* dell'intelletto: e allora va applicata ad ogni fenomeno senza eccezione, tanto al primo quanto al secondo, al terzo... O non è applicabile al primo fenomeno: e allora non v'è necessità di applicarla nè anche al secondo, al terzo...; nè può dirsi più una categoria o legge *a priori* dell'intelletto. Insomma, l'uso

Digitized by Google

che fa il criticismo, antico e moderno, della categoria di causa, mostra apertamente ch'esso ammette bensì il principio di causalità, ma ridutto per commodo e servigio suo in questa formula: *Ogni fenomeno ha un antecedente fenomenale;* e quindi il *primo* fenomeno non ha antecedente veruno, ossia ha per unico antecedente il nulla. La qual formula si converte in quest'altra: *Ogni cosa che comincia ad esistere, ha per causa della sua esistenza un'altra cosa, che è pur cominciata ad esistere;* e quindi la *prima* cosa che cominciò ad esistere, non potè aver nessuna causa della sua esistenza, cioè *venne all'esistenza dal nulla.*

Or questa formula del principio di causalità non può *fissare un limite alla cognizione,* se non a patto d'imporre alla cognizione per primo o ultimo suo termine l'assurdo. Perocchè limite *ab intra* sarebbe un primo fenomeno, che comincia ad esistere senza causa; e perciò limite *ab extra* sarebbe il nulla. Ma il primo limite equivale al concetto dell'*essere* come *posteriore al nulla;* ed il secondo, al concetto del *nulla* come *anteriore all'essere:* due concetti egualmente assurdi, ed egualmente inetti a fissare un limite alla cognizione; giacchè il nulla non può limitar nulla; ed è così repugnante per ogni verso la posteriorità dell'essere al nulla, come l'anteriorità del nulla all'essere. Il vero e proprio limite della *cognizione* è l'*ignoto;* e l'ignoto non è già il nulla, ma qualche cosa di opposto al *noto.* E poichè la sfera del noto e dell'ignoto è relativa e variabile, così per l'individuo come per la specie umana; il limite della cognizione non può esser fissato con precisione matematica o metafisica; nè *a fortiori* può riporsi in un *fenomeno,* che essendo un condizionato, richiede necessariamente e richiama qualche condizione della sua esistenza, cioè implica sempre la nozione di qualche cosa ulteriore.

Il limite della cognizione è dunque da cercarsi, non già in un fenomeno assolutamente primo, che vuol dire assolutamente impossibile ed assurdo; ma bensì nella natura stessa di ambidue li elementi essenziali e costitutivi della cognizione umana. Il limite *ab intra* è nel suggetto conoscente; il quale essendo finito, non è capace se non d'una cognizione limitata. Ed il limite *ab extra* è nell'oggetto conoscibile; il quale nella sua totalità comprendendo tutto il reale e tutto il possibile, e quindi il principio assoluto d'ogni realtà e possibilità, che è l'*Ens a se,* superiore infinitamente a tutte le forme del senso come a tutte le categorie dell'intelletto; non può essere da noi conosciuto se non in piccolissima parte, cioè non può essere per noi se non oggetto di una cognizione limitata.

Digitized by Google

III.

SECONDA DIFESA.

751. Un' altra volta ebbe la *Critique* (1) a difendere la sua teoria od ipotesi (cioè, il suo sommo maestro, Hume) contro di Alfredo Fouillée, il quale aveale opposto, che il concetto di un *cominciamento assoluto* del mondo (il mondo uscito o venuto dal nulla) si traduce in quest'altro: « Au début du monde, un « coup de magie sans magicien, un *commencement absolu* sans « cause ». L'objezione era validissima; e come se ne sbriga la *Critique?* « Je me bornerai, risponde, a remarquer que la vue « du monde contraire à celle-ci, et exprimée avec le même « choix de termes, devrait s'appeler *une éternelle magie* sans « magicien, une causalité infinie sans cause ». Ma all'idea del *mondo incominciato senza causa*, non è tanto contraria l'idea del *mondo eterno senza causa,* quanto l'idea del *mondo incominciato per opera d'una causa eterna.* La contrarietà fra le due prime idee è soltanto parziale, accidentale, relativa; perchè esse differiscono bensì circa la *durata*, ma concordano circa la *natura* del mondo, inquantochè per ambedue il mondo è tutto l'essere, tutta la realtà, non ha fuori di sè nessuna causa dalla sua esistenza (temporanea od eterna che sia), o è causa di sè stesso. All'incontro, l'idea totalmente ed essenzialmente contraria a tutte due è l'idea del mondo, non eterno, ma temporaneo; e temporaneo, non senza causa, ma in virtù d'una causa; e non di una causa *mondana* (anch'essa temporanea, contingente, finita), ma extramondana e sovramondana, cioè eterna e necessaria ed infinita. Le altre due tesi adunque possono unirsi in una sola più generale: *Il mondo non ha fuori di sè nessuna causa della sua esistenza;* tesi che ha la sua vera e propria antitesi in quell'altra: *Il mondo ha fuori di sè la causa della sua esistenza.*

Or di questa contrarietà la *Critique* non dice nulla, e prosegue senz'altro: « C'est, je le suppose, le *sans cause* qui paraît ininteligible à M. F. S' il en est ainsi, l'inintelligibilité est commune aux deux thèses contradictoires, qui n'admettent point « de milieu: nous n'avons donc plus qu'à abandonner la question

(1) Nouvelle Série, 2e Ann., N. 1, — 31 janvier 1886, pag. 18-19.

Digitized by Google

« et à nous résigner ». Ma anzitutto corre fra le due tesi un notevole divario; ed è che nella tesi della *Critique*, quel *sans cause* si riferisce al *mondo incominciato ad esistere;* e perciò equivale a farlo *sortir du néant:* cosa che per sentenza della *Critique* medesima, non è soltanto *inintelligibile,* ma è un'*assurdità intolerabile;* laddove nella tesi del Fouillée il *sans cause* concerne il *mondo eterno;* e quindi evita l'enormità del farlo *incominciare dal nulla.* Ed è poi un'altra assurdità, per mio avviso, il dire che non c'è *via di mezzo* fra quelle *due tesi contradittorie: Il mondo eterno senza causa,* e *Il mondo temporaneo senza causa.* Perocchè se sono contradittorie inquanto l'una afferma e l'altra nega l'eternità del mondo, sono tuttavia identiche inquanto affermano ambedue, che il mondo esiste *senza causa.* Ora la tesi del mondo *esistente senza causa* ha la sua brava contradittoria nel mondo *esistente per opera di una causa.* E quindi la necessità di *rassegnarsi* a quella contradizione non sussiste, se non per chi ha talmente in odio e in orrore il teismo, da inghiottirsi perfino *l'assurdità intolerabile* di un mondo venuto fuori dal nulla, anzichè ammettere il mondo creato da Dio.

752. La *Critique* non è però disposta a quella rassegnazione: « Ce n'est pas mon avis, ripiglia tosto. Considérée en elle-même, « l'idée de quelque chose de *premier* est intelligible et claire ». Distinguo: è intelligibile e chiara l'idea di un *primo* nel senso di un *Ens a se,* eterno, necessario, immutabile, principio e causa d'ogni altro ente, concedo; di un *primo* nel senso di un ente che incomincia ad esistere senza causa, nego; perchè questo ente o dovrebbe dare l'esistenza a sè stesso, o venire all'esistenza dal nulla: doppia *assurdità* egualmente *intolerabile.*

« Cette idée, prise absolument, exclut celle de la *cause an-* « *técédente,* et cela tout aussi bien quand il s'agit de ce qui « serait premier comme n'ayant pas de commencement, que « quand il s'agit de ce qui est premier comme commençant tous « les phénomènes et soi-même au point de vue phénoménal ». E in un caso come nell'altro quell'idea è *intolerabilmente assurda.* Assurda se si riferisce ad una *serie eterna di fenomeni temporanei;* perchè dato che nessuno de' suoi termini può esistere fuorchè in virtù d'una causa, gli è evidente che tutta la serie stessa non può esistere se non inquanto c'è una causa della sua esistenza. E assurda più e peggio che mai se si riferisce ad un *primo,* che *comincia dal nulla* e *comincia sè stesso;*

Digitized by Google

perchè sarebbe qualche cosa che *dà l'esistenza a sè stesso,* cioè che esiste prima di poter esistere, che non esiste ed esiste insieme: la formula stessa dell'assurdo.

« Mais cette idée n'exclut pas celle de la *cause actuelle,* ni « dans l'une de ces hypothèses ni dans l'autre; car, dans l'hy- « pothèse du commencement, l'être premier est *cause de soi;* « et, dans l'hypothèse de l'éternité du monde, il faut bien que « l'être éternel soit également *cause de soi,* en étant cause du « développement infinì qui est cet être lui-même ». Quì pare che si contraponga *la causa attuale* alla *causa antecedente;* ma è una contraposizione fallace. La *causa attuale* ha per correlativo la *causa potenziale* o *virtuale* o *abituale,* e non già la *causa antecedente.* E la locuzione di *causa antecedente* è una vana tautologia; perchè *l'antecedenza* o *anteriorità* verso dell'effetto è nota generica, e non specifica, della causa; è essenziale alla causa in genere, e per conseguente ad ogni causa: altrimenti si dovrebbe contraporre alla *causa antecedente* la *causa susseguente;* cioè distinguere la causa in due specie: una causa che precede, ed una causa che segue all'effetto. Ma una causa che succede al suo effetto, non è anch'essa un'altra assurdità intolerabile? Si distingue bensì communemente una doppia antecedenza o anteriorità della causa verso l'effetto: anteriorità *di tempo,* e anteriorità *di natura.* Ma nell'*ipotesi del cominciamento* questa distinzione non può aver luogo; perchè quì l'effetto consiste nel *cominciar ad esistere* ciò che prima non esisteva, nel ricevere l'esistenza ciò che prima non l'aveva; dunque nel riceverla da chi già l'aveva: altrimenti si cadrebbe nell'intolerabile assurdità, che *uno dia ciò che non ha:* il che è impossibile, se prima non si giunga ad abolire l'assioma: *Nemo dat quod non habet.* E la ragione che adduce la *Critique* del non escludersi la *causa attuale,* non fa altro che rendere più visibile e palpabile l'enormità della sua tesi; giacchè la frase *causa di sè stesso,* intesa a rigore come quì deve intendersi, per dare *l'esistenza a sè stesso,* è la formula della più madornale e sbardellata contradizione.

Quanto poi alla seconda ipotesi dell'*eternità del mondo,* non ho io certo da difenderla, poichè la reputo anch'essa falsissima; ma scansa almanco la stranezza capitale della prima; dacchè posto *il mondo eterno,* è escluso il cominciamento della sua esistenza; e quindi la necessità di farlo *dare l'esistenza a sè stesso.* E non c'è mica identità, ma diversità immensa fra l'essere *causa di sè stesso* (dare a sè stesso l'esistenza), e l'essere *causa del*

Digitized by Google

suo sviluppo; perchè tutti li esseri viventi possono dirsi e communemente si dicono *causa del loro sviluppo*, senza che a niuno cada per ciò in mente l'idea, ch'essi sieno anche *causa della loro esistenza*.

753. « Je conclus de là, prosegue la *Critique*, deux choses: « d'abord que la difficulté du *sans cause* ne s'entend que du « manque de cause antécédente ». Mainò, la difficultà del *senza causa* consiste, non già nella mancanza speciale di *causa antecedente*, ma nella mancanza pura e semplice di *causa;* poichè una *causa attuale* dell'esistenza d'un *primo*, la quale non avesse esistenza antecedente a lui, sarebbe una causa che non potrebbe esser causa di nulla.

« Ensuite, que le *mystère*, — je demande grace pour ce mot « à ceux qui n'y voient point de mystère, — que le mystère « commun aux deux systèmes ne tient pas du tout à une pro- « position *inintelligible*, mais provient simplement de l'impuis- « sance où est l'entendement de sortir des conditions de l'ex- « périence pour appliquer la relation de causalité au cas premier « et unique de la cause non causée, qui n'est elle-méme un effet « sous aucun rapport ». Ai due sistemi non è già commune un *mistero* o una *proposizione inintelligibile*, ma un abisso di assurdità; poichè l'ipotesi dell'*eternità del mondo* cade nel *processo all'infinito*, e l'ipotesi del *cominciamento assoluto* cade nella *causa di sè stesso*: due fonti inesauste di contradizioni.

Che poi il *mistero* provenga da quella *impotenza dell'intelletto*, a cui ricorre la *Critique*, sta a vedere di quale intelletto si tratti. Perocchè se trattasi dell'intelletto dei criticisti, panteisti, materialisti, scettici, atei, e C., il mistero ci sarà, dacchè ce lo trovano; ma ce lo trovano, perchè ce l'hanno ficcato essi stessi con l'avere prestabilito, che nella ricerca della causa prima non si debba *uscire dalle condizioni dell'esperienza*, vale a dire, che la causa prima debba sottostare alle condizioni delle cause seconde. E siccome nessuna causa seconda può avere le virtù di una causa prima; gli è chiaro e manifesto il perchè tutte le loro ricerche per trovare la causa prima fra le cause seconde, riescano soltanto ad ingarbugliare vie peggio la questione, che vorrebbero sciogliere.

Ma se trattasi dell'intelletto umano, sapiano quelli *impotenti*, che la loro *impotenza* volontaria ed affettata gli è del tutto ignota. Esso crede e sa, non solamente di *potere*, ma di *dovere* uscir fuori dalle *condizioni dell'esperienza* (dalla serie degli

Digitized by Google

enti o fenomeni temporanei, contingenti, relativi) per trovare la causa prima di tutte le condizioni dell'esperienza stessa, cioè la causa prima di tutte le cause seconde. Per l'intelletto umano non è già un *mistero,* ma è la conseguenza evidentissima dei principj supremi della logica naturale, che l'esistenza di tutto quanto il temporaneo, il contingente, il relativo dipende essenzialmente dall'esistenza di un Ente eterno, necessario, assoluto; talchè nessuna cosa temporanea, contingente, relativa sarebbe possibile, se l'esistenza dell'Ente eterno, necessario, assoluto non fosse reale.

Il *mistero* c'è sicuramente, e come! ma non consiste già nell'impotenza dell'intelletto a capire la necessità ed affermare la realtà dell'Ente assoluto; bensì nell'impotenza di intendere chiaramente e distintamente la natura di un Ente, che è il sovranaturale e il sovrintelligibile per eccellenza.

IV.

TERZA DIFESA.

754. Ed una terza volta riprese la *Critique* a propugnare la dottrina di Hume contro dello Spencer. Il quale pretende « identifier le principe de l'indestructibilité de la matière » con « le « vieil adage: *Rien ne vient de rien, rien ne retourne à rien* », come se questo assioma « dût définitivement nous être imposé « à titre de nécessité logique de la pensée, au même titre, en « un mot, que le principe de contradiction » (1). Ora la *Critique* non ammette un tal ragguaglio, perchè: « Il en serait ainsi, en « effet, dic'ella, si pour poser l'annihilation ou la création de « quelque chose, nous étions forcés, comme le dit M. Spencer, « de penser la relation de deux termes, tout en supprimant par « la pensée l'un des deux termes entre lesquels nous la posons. « Mais il y a là... un vice frappant de raisonnement, à quelque « point de vue doctrinale qu'on veuille se placer » (2). Se la questione fosse tutta quì, noi diremmo *transeat;* chè non toccherebbe certo a noi di prender le difese dello Spencer e de' suoi *sofismi* circa l'impossibilità della creazione e dell'annichilazione della materia, o del mondo. Ma la *Critique* per confu-

(1) Nouvelle Série, 2e Ann., N. 2, — 28 février 1886, pag. 123.
(2) Ibid.

Digitized by Google

tare lo Spencer rimette in campo la sua tesi del *cominciamento assoluto* dell'esistenza; e perciò torniamo noi pure a ribatterla, giacchè la sua terza difesa non prova guari meglio della seconda, nè della prima.

Per mostrare che l'argumentazione dello Spencer è *un vice frappant de raisonnement,* essa discorre così: » Il est vrai qu' — « il ne saurait y avoir relation établie, et par conséquent pensée « construite, quand un des termes en rapport est absent de la « conscience; — mais il est faux que la relation nécessaire pour « penser soit toujours celle d'un antécédent à un consequent « sous la catégorie de la causalité » (1) Se cotesta distinzione valga, o no, a sconfiggere la teoria dello Spencer, poco c'importa; ma di certo non val punto a rabberciare quella di Hume. Rispetto alla quale il secondo membro non dovrebbe già dire: esser falso che la relazione di un antecedente ad un conseguente sotto la categoria di causalità sia *necessaria per pensare qualche cosa;* ma dovrebbe dire *necessaria per pensare una cosa che comincia ad esistere:* altrimenti si falserebbe anche quì il punto della questione, come già vedemmo che lo falsava ripetutamente Hume ed il suo annotatore. Perocchè il tema della disputa sollevata da Hume non è già: *Se* **ogni cosa** *debba avere una causa,* o debba *pensarsi sotto la categoria di causalità;* ma è quest'altro: *Se ogni cosa che comincia ad esistere, debba avere una causa d'esistenza.* E siccome Hume sta per la negativa, chi ne assume la difesa dee provare, che qualche cosa può cominciar ad esistere senz'alcuna causa di sua esistenza; o che il concetto d'una cosa che comincia ad esistere, non cade sotto la categoria di causalità.

Or bene, come lo prova la *Critique?* Ecco quà: « Je peux « parfaitement me représenter que telle chose qui tout à l'heure « n'était pas, maintenant soit; et que telle autre qui était, ne « soit plus; c'est même ainsi que j'envisage le changement, « quand je pense aux phénomènes qui paraissent ou disparais- « sent dans l'ordre de l'expérience. Je leur attache très-bien « des rapports avec d'autres phénomènes ou simultanés, ou « postérieurs; et, sous la simple idée de leur devenir, je peux « les penser à l'aide de ces rapports, sans y faire entrer la « pensée de leur cause » (2). Ma tutto questo discorso è fuori di questione. Certamente, e chi ne ha mai dubitato? una cosa che ha cominciato ad esistere, si può pensare senza pensar la

(1) Ibid. (2) Pag. 123.

Digitized by Google

causa della sua esistenza; come una cosa che ha mutato di quantità o qualità, si può pensare senza pensar la causa del suo mutamento. È questa un'astrazione, che si fa abitualmente così dai dotti come dagli ignoranti; e si fa da tutti benissimo, senza bisogno di una filosofia critica o non critica, che loro insegni a farla.

Ma il punto della questione è, se si possa pensare che una cosa abbia cominciato ad esistere senza una causa della sua esistenza. Non si tratta mica di un'astrazione, sibben di una negazione della causa; e però di questa, e non già di quella dovea la *Critique* darci le prove. Dovea mostrarci quali sien *nell'ordine dell'esperienza i fenomeni,* che *appariscono e spariscono* senz'alcuna causa, se volea persuaderci che l'apparire o sparire di quei fenomeni si può benissimo pensare che avvenga *senza causa;* giacchè intanto può esser legitimo questo pensiero, inquanto è reale quel fatto. Ma finchè riconosce, non potersi dare nell'ordine dell'esperienza l'apparizione o sparizione d'un fenomeno, senza una causa che gli abbia data o tolta l'esistenza; la *Critique* non ha diritto di pensare che un fenomeno apparisca o sparisca, cominci o cessi d'esistere, senza una causa, salvochè non si arroghi il diritto di pensare, che le cose non sono quali sono, o sono quali non sono. E se questo diritto è un privilegio della sua filosofia, se lo goda pure; chè non le verrà invidiato da nessuno.

755. « Quand je me transporte, ripiglia essa, à la limite de « la connaissance expérimentale possible en fait de causes, il « est faux que je me trouve dans la position illogique de con- « server une relation, celle de cause à effet, en ne gardant que « l'un des termes, l'effet, et supprimant la cause » (1). Falso? Vediamo. Tutto *l'ordine dell'esperienza* consta di fenomeni, che sono effetti verso di qualche antecedente, e sono cause verso di qualche conseguente. Dunque il limite dell'ordine sperimentale dev'essere un primo fenomeno, antecedente, o causa di tutti i fenomeni successivi, e conseguente o effetto... di che? Noi diciamo d'una causa assoluta, e non più relativa, non più fenomenica, non più condizionata, cioè non più di un *ens ab alio,* ma di un *Ens a se,* eterno ed infinito. La *Critique* invece, che ha in orrore l'eternità e infinità dell'essere, dice che quel primo fenomeno è bensì l'antecedente o causa di tutti li altri,

(1) Ibid.

Digitized by Google

ma non è il conseguente o effetto di nessun altro; e perciò la si trova daddovero *dans la position illogique de conserver une relation en ne gardant que l'un des termes*. E la sua protestazione: *Il est faux*, non le serve punto ad uscirne; poichè le uscite per iscampare da quella *position illogique*, sono due sole: o ammettere che il primo fenomeno è la causa assoluta di tutto l'ordine sperimentale, ovvero che è desso l'effetto di una causa assoluta. Ma nel primo caso è evidente, che quel primo fenomeno non sarebbe più fenomeno, perchè sarebbe l'antecedente, la causa o condizione di tutto, senza essere il conseguente, l'effetto o condizionato di nulla; vale a dire che si chiamerebbe primo fenomeno ciò che in tutti i dizionarj si chiama Ente assoluto, cioè Dio. E nel secondo caso è ancora più evidente, che quel primo fenomeno sarebbe un primo relativo (il primo nell'ordine dell'essere fenomenico), ma non il primo assoluto (il primo nell'ordine di tutto l'essere); poichè l'assolutamente primo sarebbe una causa che non è più fenomeno, appunto perchè causa del primo fenomeno. Ora la *Critique* non può valersi nè dell'una, nè dell'altra uscita; dacchè ambedue (la prima implicitamente, e la seconda esplicitamente) la porterebbero fuori della fenomenalità relativa, donde essa non vuole uscire; e la condurrebbero alla realtà assoluta, dove essa non vuole entrare. E così la si condanna da sè a rimanere senza scampo *dans la position illogique*, che pur le riesce insopportabile.

Soggiunge poi: « La vérité, c'est que je supprime la relation « même, pour poser une première cause, et cela n'a rien d'il- « logique » (1), La verità? Vediamo ancora. Se la proposizione

(1) Pag. 123. Ecco una maniera di parlare, che senza dubio è kantiana, ma non è certo filosofica. Quando parve a Kant, che la realtà del mondo (l'esistenza sustanziale o noumenica) desse impaccio al suo bel trovato delle famose *antinomie*, se ne sbrigò lesto lesto *sopprimendo* il mondo reale. E quando il suo criticismo trovò qualche intoppo nel carattere di necessità, che hanno certi giudizj intorno a Dio, sì che il negarli implica contradizione, Kant se ne sbarrazzò di leggieri sopprimendo con l'attributo anche il suggetto, cioè *sopprimendo Dio* stesso. E così la *Critique* per distrigarsi dalla *position illogique*, in cui si sente avviluppata dalla relazione di causa ed effetto, che è essenziale a tutti i fenomeni, e perciò rende impossibile un fenomeno assolutamente primo, ha bella e pronta la scappatoja: *Je supprime la relation même pour poser une première cause.*

Digitized by Google

della *Critique* s'interpreti in questo senso, che al primo termine della serie dei fenomeni non conviene più la relazione di causa ed effetto propria di tutti i fenomeni successivi, ossia che il primo fenomeno non può essere effetto di un altro fenomeno (chè allora non sarebbe più il primo), e che perciò esso presuppone evidentemente e necessariamente una causa prima, non più fenomenica o relativa, ma assoluta, e per consequente eterna ed infinita: la proposizione è vera. Ma la *Critique*, che aborrisce il teismo e adora il fenomenismo, non l'intende così. E vuol dire invece, che per cavarsi dalla sua *position illogique* spoglia il primo fenomeno della relazione essenziale a tutti i fenomeni (e questa spogliazione si chiama nel suo dizionario *supprimer la relation même*); e poi traveste quel primo fenomeno da prima causa (e questo travestimento si chiama *poser une première cause*); indi tutta contenta dell'arte sua ci assicura che *cela n'a rien d'illogique*. Davvero? Ma o quella prima causa comincia anch'essa ad esistere, come tutti li altri fenomeni; e allora passa dalla non-esistenza all'esistenza, cioè *viene all'esistenza* dal nulla, come ben diceva Hume; ed il *venire dal nulla* non solo è *illogique*, ma è una *intolérable absurdité*, come dice benissimo la *Critique* stessa. Ovvero non comincia ad esistere, non passa dalla non-esistenza all'esistenza, ma esiste ab eterno, *in se* e *per se* ed *a se;* e allora è dessa l'Ente assoluto; e quindi si scambia l'Ente assoluto in un fenomeno, o un fenomeno in Ente assoluto: il che per la *Critique* come per noi non è soltanto *illogique*, ma è l'assurdità più assurda che si possa imaginare.

756. Dopo d'averci annunziata la *verità* della sua teoria, prende la *Critique* a svelarci la falsità di quella dello Spencer: « Ce qui trompe M. Spencer, c'est l'équivoque, je dirais incro-

Ma è il linguaggio che dee parlare la filosofia? O spetta forse alla filosofia di *sopprimere* a suo talento una relazione naturale ed essenziale delle cose, e *porre una causa prima* come le fa meglio commodo e piacere? Così per avventura potrà dire e fare una filosofia, che s'è accinta alla savia e modesta impresa di abolire Dio, per riformare ad uso e gusto suo proprio la natura del mondo e la ragione dell'uomo; ma non mai una filosofia, la quale riconosca, non essere officio suo nè di *sopprimere*, nè di *porre* le *relazioni* e le *cause* degli enti, ond'è costituito l'universo; bensì di studiare la natura per intenderla e la ragione per seguirla.

Digitized by Google

« yable si elle n'avait pas été accréditée par les métaphysiciens « pour servir à la démonstration de la nature éternelle et né- « cessaire de Dieu (1), l'équivoque où il tombe sur le mot *rien*, « quand il ajoute qu'il est impossible de penser la création ou « l'annihilation, parce que le rien ne peut devenir objet de con- « science » (2). I metafisici, che hanno *accreditato l'equivoco*, cioè l'assurdo di fare del *nulla*, un *qualche cosa*, son quelli che se ne valeano a negare la possibilità della creazione, e quindi a sostenere l'eternità e l'infinità del mondo, cioè in modo espresso o tacito, diretto o indiretto, l'ateismo. Ma i metafisici cristiani, che adoperarono l'assioma: *Ex nihilo nihil fit*, per *servir à la démonstration de la nature éternelle et nécessaire de Dieu*, non che abbiano accreditato quell'equivoco o assurdo, l'hanno invece smascherato e dissipato molto prima e molto meglio della *Critique* (3).

(1) E quì la *Critique* pone in nota: « Voyez **Locke**, Essai, IV, « 10, 3; et **Clarke**, Discours sur l'existence et les at- « tributs de Dieu, prop. 1re; et la nette réfutation du paralo- « gisme de ces philosophes par Hume »... Sono i due luoghi medesimi, che vedemmo citati in due note della traduzione di Hume, e che mostrammo non solo immuni da paralogismo, ma pienamente conformi alle regole del più perfetto raziocinio. E la *nette réfutation* che ne fece Hume, consiste in quella goffa protestazione che riferimmo a suo luogo, e che la *Critique* torna a citare nella sua nota con imperturbabile compiacenza: *Lorsque nous excluons toutes le causes*, ecc. E torna a citarla, ben inteso, come parte di quella *pagina*, che per la *forza* e *profondità* dell'argumentazione non ha pari negli scritti di nessun filosofo di nessuna scuola! E cita proprio quel brano, che è un *escamotage* indegno dell'ultimo dei sofisti; quello cioè, in cui falsando, non so se con più di impudenza o di idiotaggine, i termini stessi della questione, dice che la questione è: *Si* **toute chose** *doit ou non avoir une cause*, laddove egli stesso aven formalmente dichiarato, che la questione è: *S'il est nécessaire que* **toute chose dont l'existence a un commencement,** *ait aussi une cause.* (2) Pag. 123-124.

(3) V. nella **Append. II.** la varia interpretazione che ne diede S. Tomaso. Odasi ancora come ne ragioni un altro grande scolastico, il Suarez: « Significat creatio effectionem alicujus « rei ex nihilo. — Illa autem particula *ex nihilo*, ut distinguat « hanc actionem ab aliis, excludit omnem concursum causae « materialis, et dependentiam rei quae creatur, ab aliquo sub- « jecto, ut recte exponit Anselmus in *Monol.* c. 8.°, ita ut idem « sit dictum *ex nihilo*, quod ex nullo subjecto (Metaphys.

Digitized by Google

La quale, invischiata com'è anch'essa in un *equivoco* o assurdo circa la prima causa, non s'accorge di peccare dello stesso vizio, di cui accusa lo Spencer. Costui è un metafisico così alto e largo e profondo, che ha la fronte di spacciare impossibile la creazione (omettiamo l'annichilazione per semplificare il discorso), perchè il suo concetto importa che *il nulla diviene qualche cosa*. Or bene, che fa la *Critique?* In luogo di rispondere a quel metafisico da burla, (e ci fu chi su'l serio osò chiamarlo l'*Aristotele* moderno!) che prima di parlare della creazione vada a studiare un po' di catechismo, per imparare che la creazione suppone un creatore, e che quindi nella creazione del mondo non è già il nulla che divien qualche cosa, ma è il creatore (l'Ente assoluto) che trae il mondo dal nulla, inquanto dà al

« Disput., XX, sect. I, § 1). » Viene poi a dimostrare la tesi: *Esse possibilem creationem;* ed ecco un saggio della sua dimostrazione:

« Nulla ostendi potest repugnantia in eo quod aliquid ex nihilo « fiat, in vero sensu a nobis declarato. Non enim fingendum « est, ut quidam putarunt, ipsum nihil futurum materiam, ex « qua tale ens fiat: quod plane repugnat. Nam illa particula « *ex* non dicit ibi habitudinem materialis causae, sed termini *a* « *quo*. Sic autem nulla est repugnantia, ut id quod ex se nihil « erat, incipiat esse aliquid per effectionem alterius. Quod si « velimus illam particulam *ex* juxta habitudinem materialis « causae interpretari, non positive, sed negative exponenda est, « ut id dicatur fieri ex nihilo, quod non ex aliqua materiali « causa. In quo etiam nulla potest repugnantia ostendi: cur « enim, sicut fit aliquid in actu quod prius erat possibile per « potentiam activam et passivam simul, non poterit etiam fieri « in actu aliquid quod sit possibile per solam potentiam agentis, « eminentiorem magisque efficacem?

« Dices: sicut repugnat aliquid fieri in actu, quod prius esset « possibile per solam potentiam passivam sine activa; ita e « converso repugnat fieri in actu aliquid, quod tantum sit pos- « sibile per potentiam activam sine passiva. Cur enim non po- « test esse effectus a potentia patiente sine agente, si esse « potest ab agente sine recipiente? Respondetur satis perspi- « cuam esse rationem diversitatis; nam actio, ut actio, dicit « essentialem ordinem ad efficiens; et ideo implicat contradic- « tionem esse actionem sine agente. Actio vero, ut actio, non « dicit essentialem ordinem ad passum, neque ad passionem, « loquendo de actione in tota sua latitudine; sed dicit habitu- « dinem ad effectum qui per illam fit, et dependet ab agente « causa. Et similiter potentia passiva dicit adaequatam habitu-

Digitized by Google

mondo l'esistenza che prima non aveva; la *Critique* persiste ad ammettere, che il mondo è propriamente spuntato dal nulla; ma soggiunge, che per evitare tutti li inconvenienti del *divenire il nulla qualche cosa,* « il suffit de poser par hypothèse l'ab« sence d'antécédent et de cause ». Che questa ipotesi possa *bastare* ove si tratti di qualche cosa, che non dipenda di sua natura da un *antecedente,* sia pure: ma quando invece trattisi di cosa, la cui medesima essenza implica e richiede un antecedente, allora l'ipotesi dell'*assenza di antecedente,* non che *bastare,* non serve a nulla, perchè è assurda. Ora nel caso nostro trattasi di un fenomeno; giacchè per la *Critique* essendo fenomeno tutto quanto l'essere e attuale e possibile, anche la *prima causa* è necessariamente un fenomeno: dunque dee sottostare

« dinem ad activam, quia non potest recipere aliquid nisi ab « aliquo illud recipiat; potentia vero activa non dicit adaequa« tam habitudinem ad passivam, ut infra suo loco latius dicemus; « quia non est de ratione potentiae activae ut possit agere in « aliquo, sed ut possit agere aliquid: et ideo potest aliquid esse « possibile simpliciter per solam potentiam activam, non vero « per solam potentiam passivam. Praeterea passiva est imper« fecta, et sola non simpliciter potens ad effectum, nisi perfi« ciatur per activam: activa vero est ex suo genere perfecta. « Et ideo ex se nullam involvit repugnantiam ut aliqua potentia « activa sit in suo ordine adeo perfecta, ut se sola et sine de« pendentia a passiva, in sese virtute contineat et effectum et « actionem. Et ita simul probata est prima consequentia. — Quae « enim major repugnantia excogitari potet in hujusmodi po« tentia, quam in dicto modo efficiendi? aut quaenam imper« fectio, et non potius maxima perfectio?

« Et utrumque confirmari potest, si per illud *ex nihilo* in« telligamus significari, ut tota res, quae per se primo fit, ut « adaequatus terminus actionis qui vocatur *ut quod,* omnino « secundum suam totam entitatem fiat, nulla ejus parte aut re « praesupposita; omnes enim hi sensus veri sunt, et eodem « devolvuntur. Sed in hoc etiam indicatur magna perfectio ex « parte virtutis activae, et nulla est repugnantia ex parte effectus « vel effectionis ejus. Nam quod res tota quae non erat, secundum « se totam accipiat esse, quaenam implicatio est? Certe ex ter« minis nulla apparet major, quam in eo quod res, quae tantum « erat inchoata secundum unam partem, perficiatur per adjectio« nem alterius partis quae prius non erat, nisi quod illud prius « requirit majorem vim agendi. Non est ergo in hujusmodi « potentia, vel effectione, aliqua repugnantia, sed tantum major « perfectio » (Ibid, § XI, XII).

Digitized by Google

alla legge essenziale ed universale di relatività, che è propria del fenomeno, cioè alla relazione di effetto verso un fenomeno antecedente, e di causa verso un fenomeno conseguente. Dunque l'*ipotesi dell'assenza di antecedente,* come è sofistica per un fenomeno secondo, terzo, quarto... così è sofistica per un fenomeno primo.

757. Supponiamo, per es., che la storia della specie umana conti mille generazioni. Vale per tutte e singole la stessa legge naturale: non vi ha padre che non sia figlio; onde è tanto vana l'*ipotesi dell'assenza* di figliazione in riguardo al padre n. 1000, quanto al n. 999, al 100, al 10... E *se ci trasportiamo* al primo uomo o primo padre, non cessa mica la legge naturale di figliazione, ma vien subordinata alla legge più generale di produzione; inquantochè il primo padre o primo uomo non dee piu esser figlio di un altro uomo, chè altrimenti non potrebb'essere il primo; ma dee pure esser produtto da qualcuno, che non sia uomo, ma possa far l'uomo, cioè da un produttore sovrumano (1). Dunque il *porre* un primo uomo per prima causa delle generazioni umane, ossia il porre un uomo *senza causa* (senza nè un padre, ne un produttore qualsisia) è un'ipotesi così burlesca verso il padre n. 1, come verso il 10, il 100, il 1000.

E se alla serie delle generazioni umane sustituiamo una serie più generale di enti, di fatti o fenomeni dell'universo, la conclusione è sempre la stessa. Sia per es. il moto (fisico, meccanico) con tutta la serie incalculabile di termini attivi (motori) e passivi (mossi), che risale davvero fino all'origine del nostro mondo. Or tutta questa serie è suggetta essenzialmente, universalmente alla legge, che ciascun termine, come ha un conseguente o effetto a cui communica il moto, così ha un antecedente o causa da cui lo riceve: è motore di quello, ed è mosso da questo. Supposto adunque che la serie consti d'un millione, d'un billione... di termini, sta sempre che sono tutti della stessa natura, e che però vale la stessa legge tanto per il termine billionesimo o millionesimo, quanto per il decimo, il nono, l'ottavo... ed il primo. Si potrà dunque rispetto al primo *poser par hypothèse l'absence d'antécédent et de cause?* E allora sì potrà *a pari* rispetto ad ogni altro termine. Si potrà quindi, per es. *poser par hypothèse*, che non ha antecedente, nè causa il moto d'una vaporiera; cioè supporre che il suo moto inco-

(1) V. SUAREZ, Metaph. Disput. XXIX, sect. I. § 24-28.

Digitized by Google

mincia senza essere produtto dà nessuna causa; che quella machina è un motore primo e non mosso, ecc. O non sarebbe questa un'ipotesi ridicola? dunque anche quella.

Il solo divario però fra il primo termine della serie e tutti li altri si è, che questi sono mossi da motori della stessa natura, tutti cioè omogenei, tutti relativi, tutti motori da un lato e mossi dall'altro; laddove quello dee bensì ricevere anch'esso il moto come tutti li altri, ma non può riceverlo più da un termine omogeneo, perchè allora non sarebbe più il primo. Dunque il *primo mosso* implica e presuppone un *primo motore immobile*, come lo chiamava Aristotele; cioè un motore non più suggetto, ma superiore alla legge del moto fisico o mecanico; un motore assoluto, e non più relativo; insomma un creatore e legislatore del mondo. Ed è quindi riconfermata la verità della nostra tesi, che il porre per prima causa un fenomeno, o il porre un fenomeno senza causa, equivale a porre un fenomeno che non è fenomeno, una prima causa che non è prima causa, ossia una madornale contradizione di termini.

758. Nè giova punto alla *Critique* la dichiarazione di lasciare « au contradicteur l'absurdité de poser le rien dans une relation « qui ne convient qu'à quelque chose »; o come avea detto un po' prima: « de se représenter la chose qui n'est pas, deve- « nant la chose qui est... équivoque absurde sur l'idée du *rien* « qu'on *réalise* sans s'en apercevoir » (1): non le giova, poichè se cansa l'*assurdità* a parole, inquanto *dice* di volerla cansare; l'incorre pur sempre di fatto, inquanto la sua ipotesi ci casca senza riparo possibile. Quella sua *prima causa* è un fenomeno che *incomincia ad esistere,* ossia di non-esistente diviene esistente. E poichè ciò che non esiste è *nulla,* e ciò che esiste è *qualche cosa;* vuol dire che cotesta prima causa, *di nulla divien qualche cosa.* Essa dunque ha per termine *a quo* o per antecedente il *nulla;* e però l'ipotesi d'una *prima causa* che incomincia ad esistere, *qui tout à l'heure n'était pas, maintenant soit,* equivale rigorosamente à *poser le rien* (il *n'être pas*) nella relazione di antecedente verso di essa, cioè *dans une relation qui ne convient qu'à quelque chose;* equivale, in altri termini, a *réaliser le rien, à se représenter la chose qui n'est pas, devenant la chose qui est.*

Chi è poi, di grazia, il *contradittore,* a cui la *Critique* vorrebbe

(1) Ibid. pag. 124,

Digitized by Google

lasciare una tal *assurdità?* Se è lo Spencer o qualche altro metafisico della sua risma, io me ne lavo le mani; si aggiustino fra loro. Ma invece se fosse un teista cristiano, la cessione della *Critique* sarebbe peggio che nulla. Ciò ch'essa chiama prima causa o primo fenomeno, ha senza dubio il suo antecedente; ma il suo antecedente, secondo il teismo, non è mica il nulla, bensì il creatore, cioè un Ente, il cui essere non ha cominciamento nè limite d'alcuna sorte, ed è eterno ed infinito. Laonde l'affibbiare quell'*assurdità* alla metafisica cristiana sarebbe un bel tipo di *ignoratio elenchi!*

Inoltre la *Critique* regala al suo contradittore *une petition de principe,* la quale consiste nel « prêter à d'autres la recon- « naissance de l'impossibilité où il se dit être de penser un « commencement ou une fin, une cause qui ne soit pas elle- « même un effet, ou un effet qui ne soit pas lui-même une « cause » (1). E quì ancora, ove il contradittore sia lo Spencer o qualche suo confratello in ateismo, materialismo, scetticismo, più o men mascherato sotto l'insegna d'evoluzionismo, tal sia di loro. Ma ove si confitasse mai per contradittore un teista cristiano, questa *petizione di principio* sarebbe ancor più chimerica di quell'assurdità. Perocchè non solamente egli *non dice di trovarsi nell'impossibilità di pensare una causa, che non sia essa stessa un effetto;* ma anzi dice e ripete e predica fin dai tetti, che *riconosce la necessità evidente* di *pensare una tal causa,* inquanto riconosce impossibile di pensare una serie di cause tutte relative o seconde (di cui ognuna sia essa stessa un effetto), senza una causa assoluta o assolutamente prima, cioè tale che la sua esistenza non abbia cominciamento, ma sia eterna; e che la sua essenza non dipenda in nulla da nulla, ma da essa dipenda tutto in tutto.

759. Segue poscia la *Critique* a mostrare il bizzarro abuso di termini, che commette lo Spencer quando sentenzia *inconcepibile* o *impensabile* ogni nozione, che non quadra bene al suo sistema. E quì la *Critique* ha ragione d'avanzo. Ma non l'ha più dove, tornando all'ipotesi o stravaganza di Hume, ch'essa fece sua, circa il *cominciamento dell'essere* dal nulla, ci ricanta la sua canzone, « qu'il n'y a pas contradiction à penser « d'abord la non-existence et puis que quelque chose existe. A « quelque degré de généralisation qu' on porte l'être et le

(1) Ibid.

Digitized by Google

« non-être, en une telle représentation, ce n'est toujours là que « penser simplement le devenir: tel phénomène n'était pas donné, « n'existait pas; il est donné maintenant, il existe » (1). In verità, se la questione fosse tutta quì, le *pagine incomparabili* di Hume con le tante chiose e apologie della *Critique* sarebbero da dirsi l'opera più vana ed inutile, che sia mai venuta in capo a gente oziosa. Oh! non occorre d'esser maestro nè scolaro di filosofia per conoscere e riconoscere *simplement* di questi fatti: testè non pioveva, e adesso piove; pocanzi era notte, ed ora è giorno; ieri quella borsa era piena, ed oggi è vuota; giorni fa non c'era un fungo nella pineta, e stamane ve n'ha a cestoni, ecc. ecc. Se occorre filosofia a saper cose s arcane e sublimi, non c'è bambino che non sia in grado d'insegnarla a Hume e alla *Critique* e a tutti i metafisici del mondo.

Convien però dire che la scolara abbia troppo bene imparato dal sommo maestro l'arte di... come dire? di scambiare a commodo suo i termini della questione; poichè non si tratta mica di sapere che *tel phénomène n'existait pas*, *maintenant il existe;* ma sibbene se sia vero, o no, che *un fenomeno sia dato* senza causa, cioè senza *essere dato;* o cominci ad esistere senza causa, cioè venga *all'esistenza dal nulla*. E questo è tutt'altro che *penser simplement le devenir*, o *penser deux choses l'une aprés l'autre* (2)... Per pensare due cose l'una dopo l'altra, bisogna bene che esista una cosa prima dell'altra; e per pensare il *divenire* di qualche cosa, bisogna pur che esista un termine da cui essa parte (*a quo*), ed un termine a cui giunge (*ad quem*); giacchè il *divenire* importa sempre um *mutamento*, cioè un passaggio da una cosa ad un' altra, o da uno stato d' una cosa ad un altro. Dunque il cominciamento assoluto d'una cosa (il passaggio dal non-essere all'essere, dal nulla all'esistenza) non è e non può dirsi propriamente un *divenire*, un *mutamento;* perchè non v'è nessun suggetto che divenga o che muti, vale a dire che sia prima nel termine *a quo*, e poi nel termine *ad quem*. Insomma il divenire come il mutare d'una cosa implica sempre qualche relazione fra un *antecedente* e un *conseguente*. Ma il cominciamento assoluto dovrebbe avere per suo antecedente il nulla, ossia non dovrebbe avere nessun antecedente: dunque egli è un'*assurdità*. Della quale assurdità però non v'è pur l'ombra nella creazione, siccome quella che non è punto un divenire o un mutare d'una cosa in un'altra,

(1) Pag. 126. (2) Ibid.

Digitized by Google

ma è la produzione di una cosa, in tutto l'essere suo, per opera di un Ente, in cui l'essenza e l'esistenza sono una sola e stessa cosa, ed è così eterna ed infinita l'una come l'altra (1).

760. Ed ora dì, lettor mio, ti ricordi come e donde ci venne l'occasione d'entrare in questa polemica? Ci venne dalla *Critique*, la quale sfidava chi che sia a *mostrarle una pagina paragonabile per la forza e profondità* a quella che tu sai; una pagina, in cui *siano minimamente indeboliti li argumenti* di Hume, e *confutate le sue risposte a communi objezioni*. Io per me non ho alcuna voglia di *mostrare* alla *Critique* nè l'una, nè l'altra cosa; poichè invaghita com'essa è perdutamente del suo *sommo maestro*, invasata ed invescata nella forza e profondità delle sue argumentazioni, so già d'avanzo che nè le mie, nè le altrui non possono avere agli occhi suoi nessun valore. Ma a te, lettor mio, che hai pazientemente assistito alla nostra disputa, a te sì, lascio di buon grado giudicare, se la forza delle argumentazioni, e dirette e indirette, con cui sostenne la sua ipotesi, resti ancora intatta ed intiera. Ed a te pure, che stanco ormai ed infastidito dei tanti arzigogoli cavillosi, onde ribocca la filosofia nuova, brami senza dubbio di ristorarti e ricrearti un tratto co' i ragionamenti chiari, limpidi, schietti, serrati, esatti e rigorosi della filosofia antica; a te, con tua buona licenza, mi confido di *mostrare* qualche *pagina presso filosofi d'altra scuola*, acciocchè tu possa paragonarla con quella incomparabile di Hume. E bada che di filosofi da citare ne avrei a dozzine, e di pagine da recitare a centinaja e milliaja; ma per non passare i limiti della discrezione mi basterà qualche pagina di un solo filosofo, e di uno che certamente per la *Critique* non è paragonabile al suo sommo maestro, e probabilmente non è nè anche nominabile tra i filosofi; ma che a te, spero, apparirà un filosofo, a cui Hume e tutti i suoi antecessori e successori stanno proprio, quanto a potenza dialettica e metafisica, come i pigmei ad un gigante. Egli è S. Tomaso, da cui toglierò due articoli, che hanno più stretta attinenza co' l tema principale della nostra controversia, e rendono quindi più facile e sicuro il paragone. Sono li articoli II e III della quest. III *De Potentia* nelle **Quaest. Disput.**

761. Art. II. Utrum creatio sit mutatio. — Et videtur quod

(1) V. S. Thom., I, q. XLV, a. 2, ad 2 et 3.

Digitized by Google

sic. Mutatio enim secundum nomen suum designat hoc esse post hoc, ut patet V *Physic.* Sed hoc habet creatio; nam fit esse post non esse. Ergo creatio est mutatio.

2. Praeterea, omne quod fit, fit aliquo modo ex non ente; quia quod est non fit. Sicut ergo se habet generatio, secundum quam fit res secundum partem substantiae suae, ad privationem formae, quae est non esse secundum quid; ita se habet creatio, per quam fit secundum totam substantiam suam, ad non esse simpliciter. Sed privatio, proprie loquendo, est terminus generationis; ergo et non esse simpliciter, proprie loquendo, est terminus creationis. Et sic creatio, proprie loquendo, est mutatio.

3. Praeterea, quanto est major distantia inter terminos, tanto major est mutatio. Major enim est mutatio de albo in nigro quam de albo in pallidum. Sed plus distat non ens simpliciter ab ente quam contrarium a contrario, vel non ens secundum quid ab ente. Ergo cum transitus de contrario in contrarium, vel de non ente secundum quid in ens, sit mutatio, multo magis transitus de non ente simpliciter in ens, quod est creatio, erit mutatio.

4. Praeterea, quod non similiter habet se nunc et prius, mutatur vel movetur. Sed quod creatur, non similiter se habet nunc et prius; quia prius erat simpliciter non ens, et postea fit ens. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur.

5. Praeterea, illud quod exit de potentia in actum, mutatur. Sed quod creatur, exit de potentia in actum; quia ante creationem erat tantum in potentia facientis, postea autem est in actu. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur; ergo creatio est mutatio.

Respondeo dicendum, quod in mutatione qualibet requiritur quod sit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nullo eorum convenirent, non posset vocari transitus ex uno in alterum. In nomine enim mutationis et transitus designatur aliquid idem aliter se habere nunc et prius; et etiam ipsi mutationis termini non sunt incontingentes, quod requiritur ad hoc ut sint mutationis termini, nisi inquantum referuntur ad idem. Nam duo contraria si ad diversa subjecta referantur, contingit simul esse. Quandoque ergo contingit quod utrique mutationis termino est unum commune subjectum actu existens: et tunc proprie est motus; sicut accidit in alteratione et augmento et diminutione et loci mutatione. Nam in omnibus his motibus subjectum unum et idem actu existens, de opposito in oppositum mutatur. Quandoque vero

Digitized by Google

est idem commune subjectum utrique termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione et corruptione simpliciter. Formae enim substantialis et privationis subjectum est materia prima, quae non est ens actu; unde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus, sed mutationes quaedam. Quandoque vero non est aliquod subjectum commune neque actu neque potentia existens; sed est idem tempus continuum, in cujus prima parte est unum oppositum, et in secunda aliud: ut cum dicimus hoc fieri ex hoc, idest post hoc, sicut ex mane fit meridies. Sed haec non proprie vocatur mutatio, sed per similitudinem, prout ipsum tempus imaginamur quasi subjectum eorum, quae in tempore aguntur. In creatione autem non est aliquid commune aliquo praedictorum modorum. Neque enim est aliquod commune subjectum actu existens, neque potentia. Tempus etiam non est idem, si loquamur de creatione universi; nam ante mundum tempus non erat. Invenitur tamen aliquod commune subjectum esse secundum imaginationem tantum, prout scilicet imaginamur unum tempus commune dum mundus non erat, et postquam mundus in esse productus est. Sicut enim extra universum non est aliqua realis magnitudo, possumus tamen eam imaginari; ita et ante principium mundi non fuit aliquod tempus, quamvis sit possibile ipsum imaginari. Et quantum ad hoc creatio secundum veritatem, proprie loquendo, non habet rationem mutationis, sed solum secundum imaginationem quamdam; non proprie, sed similitudinarie.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio secundum suum nomen designat hoc esse post hoc circa aliquid idem, ut praedictum est in corp. art. Hoc autem in creatione non est.

Ad secundum dicendum, quod in generatione, secundum quam fit aliquid secundum partem substantiae suae, est aliquid commune subjectum privationi et formae, et non est in actu existens. Et ideo sicut proprie ibi accipitur terminus, sic etiam et proprie accipitur ibi transitus: quod in creatione non est, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ubi est major distantia terminorum, est major mutatio, supposita identitate subjecti.

Ad quartum dicendum, quod id quod non similiter se habet nunc et prius, mutatur, supposita consistentia subjecti: alias non ens simpliciter mutaretur; quia non ens simpliciter, non similiter se habet nunc et prius, neque dissimiliter. Oportet autem ad hoc quod sit mutatio, quod sit aliquid idem dissimiliter se habens nunc et prius.

Digitized by Google

Ad quintum dicendum, quod potentia passiva est subjectum mutationis, non autem activa: et ideo quod exit de potentia passiva in actum, mutatur; nôn autem quod de potentia activa exit: et ideo non valet objectio.

762. Art. III. Utrum creatio sit aliquid realiter in creatura; et si est, quid sit. — Et videtur quod non sit aliquid reale in creatura. Ut enim dicitur in libro *De Causis,* omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Sed actio Dei creantis recipitur simpliciter in non ente; quia Deus creando ex nihilo aliquid facit. Ergo creatio nihil reale ponit in creatura.

2. Praeterea, omne quod est in rerum natura, aut est Creator aut creatura. Sed creatio non est Creator, quia sic esset ab aeterno; nec etiam creatura, quia aliqua creatione crearetur; quae etiam creatio, aliqua creatione indigeret creari, et sic in infinitum. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

3. Praeterea, omne quod est, vel est substantia, vel accidens. Sed creatio non est substantia, cum non sit nec materia, neque forma, neque compositum, ut de facili patere potest: nec etiam accidens, quia accidens sequitur suum subjectum; creatio autem est naturaliter prior creato, quod nullum sibi supponit subjectum. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

4. Praeterea, sicut se habet generatio ad rem generatam, ita se habet creatio ad rem creatam. Sed generationis subjectum non est res generata, sed magis terminus; subjectum vero ejus est materia prima, ut dicitur in I *De Generat. et Corrupt.* Ergo nec subjectum creationis est res creata. Nec potest dici quod subjectum ejus sit aliqua materia, cum res creata non creetur ex aliqua materia. Ergo creatio non habet subjectum aliquod, et ita non est accidens. Constat autem quod non est substantia. Ergo non est aliquid in rerum natura.

5. Praeterea, si creatio est aliquid in rerum natura, cum non sit mutatio, ut supra dictum est, maxime videtur esse relatio. Sed non est relatio, cum in nulla relationis specie contineri possit; simpliciter enim non enti, ex quo est creatio, ens simpliciter neque supponitur, neque aequatur. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

6. Praeterea, si creatio importet relationem entis creati ad Deum, a quo esse habet; cum ista relatio semper maneat in creatura, non solum quando incipit esse, sed quamdiu res est, continue aliquid crearetur: quod videtur absurdum. Ergo creatio non est relatio; et sic idem quod prius.

Digitized by Google

7. Praeterea, omnis relatio realiter in rebus existens acquiritur ex aliquo, quod est diversum ab ipsa relatione; sicut aequalitas a quantitate, et similitudo a qualitate. Si ergo creatio sit aliqua relatio in creatura realiter existens, oportet quod differat ab eo, ex quo acquiritur relatio. Hoc autem est quod per creationem accipitur. Sequitur ergo quod ipsa creatio non sit per creationem accepta; et ita sequitur quod sit aliquid increatum: quod est impossibile.

8. Praeterea, omnis mutatio reducitur ad illud genus, ad quod terminatur: sicut alteratio ad qualitatem, et augmentum ad quantitatem; et propter hoc dicitur in III *Physic.*, quod quot sunt species entis, tot sunt species motus. Sed creatio terminatur ad substantiam; nec tamen potest dici quod sit in genere substantiae, ut supra argum. 3 dictum est. Ergo non videtur quod sit aliquid secundum rem.

Sed contra, si creatio non est aliqua res, ergo nec aliquid realiter creatur. Hoc autem apparet esse falsum. Ergo creatio aliquid est in rerum natura.

Praeterea, ex hoc Deus est Dominus creaturae, quia eam creando in esse produxit. Sed dominium est quaedam relatio realiter in creatura existens. Ergo multo fortius creatio.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt creationem aliquid esse in rerum natura medium inter Creatorem et creaturam. Et quia medium neutrum extremorum est, ideo sequebatur quod creatio neque esset Creator, neque creatura. Sed hoc a magistris erroneum est judicatum, cum omnis res quocumque modo existens non habeat esse nisi a Deo, et sic est creatura.

Et ideo alii dixerunt, quod ipsa creatio non ponit aliquid realiter ex parte creaturae. Sed hoc etiam videtur inconveniens. Nam in omnibus quae secundum respectum ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet, et non e converso, in eo quod ab altero dependet, relatio realiter invenitur, in altero vero secundum rationem tantum; sicut patet in scientia et scibili, ut dicit Philosophus in V *Metaphys.* Creatura autem secundum nomen refertur ad Creatorem. Dependet autem creatura a Creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio, qua creatura ad Creatorem refertur, sit realis; sed in Deo est relatio secundum rationem tantum. Et hoc expresse dicit Magister in I Sentent., *Distinct.* 30.

Et ideo dicendum est, quod creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est ejus

Digitized by Google

essentia, cum relatione ad creaturam; quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum. Si autem passive accipiatur, cum creatio, sicut jam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis. Quod sic patet. In omni vera mutatione et motu invenitur duplex processus. Unus ab uno termino motus in alium, sicut ab albedine in nigredinem; alius ab agente in patiens, sicut a faciente in factum. Sed hi processus non similiter se habent in ipso moveri et in termino motus. Nam in ipso moveri, id quod movetur recedit ab uno termino motus et accedit ad alterum: quod non est in termino motus, ut patet in eo quod movetur de albedine in nigredinem; quia in ipso termino motus jam non accedit in nigredinem, sed incipit esse nigrum. Similiter dum est in ipso moveri, patiens vel factum transmutatur ab agente; cum autem est in termino motus, non ulterius transmutatur ab agente, sed consequitur factum quamdam relationem ad agentem, prout habet esse ab ipso, et prout est ei simile quoquomodo, sicut in termino generationis humanae consequitur natus filiationem. Creatio autem, sicut dictum est art. praeced., non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse; unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad Creatorem a quo esse habet. Et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi.

Ad primum ergo dicendum, quod in creatione non ens non se habet sicut recipiens divinam actionem, sed id quod creatum est, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod creatio active accepta significat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta; et sic est increatum: accepta vero passive, sicut dictum est, realiter relatio quaedam est significata per modum mutationis ratione novitatis vel inceptionis importatae. Haec autem relatio, creatura quaedam est, accepto communiter nomine creaturae pro omni eo quod est a Deo. Nec oportet procedere in infinitum; quia creationis relatio non refertur ad Deum alia relatione reali, sed seipsa. Nulla enim relatio refertur alia relatione, ut Avicenna dicit in sua *Metaph.* (lib. III, cap. X). Si vero nomen creaturae accipiamus magis stricte pro eo tantum quod subsistit (quod proprie fit et creatur, sicut proprie habet esse), tunc relatio praedicta non est quoddam creatum, sed concreatum; sicut

Digitized by Google

nec ens proprie loquendo, sed inhaerens. Et simile est de omnibus accidentibus.

Ad tertium dicendum, quod illa relatio accidens est; et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subjecto, posterius est quam res creata: sicut accidens subjecto, intellectu et natura, posterius est; quamvis non sit tale accidens, quod causetur ex principiis subjecti. Si vero consideretur secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur praedicta relatio, sic est quodammodo prior subjecto, quae sicut ipsa divina actio est ejus causa proxima.

Ad quartum dicendum, quod in generatione est et mutatio et relatio, qua refertur genitum ad generans. Ratione ergo mutationis non habet pro subjecto ipsum generatum, sed ejus materiam; sed ratione relationis habet subjectum ipsum generatum. In creatione vero est relatio, sed non mutatio proprie, ut dictum est; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod relatio praedicta non est intelligenda entis ad non ens, quia talis relatio non potest esse realis, ut Avicenna dicit (lib. III, *Metaph*, cap. ult), sed est entis creati ad Creatorem: unde patet quod est relatio suppositionis.

Ad sextum dicendum, quod creatio importat relationem praedictam cum novitate essendi; unde non oportet quod res, quandocumque est, creetur, licet semper referatur ad Deum: quamvis non esset inconveniens dicere, quod sicut aer, quamdiu lucet, illuminetur a sole; ita creatura, quamdiu habet esse, fiat a Deo, ut etiam Augustinus dicit super *Genes. ad lit.* (lib VIII, c. XII). Sed in hoc non est diversitas nisi secundum nomen, prout nomen creationis potest accipi cum novitate, vel sine.

Ad septimum dicendum, quod id ex quo acquiritur relatio creationis principaliter, est res subsistens, a qua differt ipsa creationis relatio, quae et ipsa creatura est; et non principaliter, sed quasi secundario, sicut quid concreatum.

Ad octavum dicendum, quod motus reducitur ad genus sui termini, inquantum proceditur de potentia in actum; nam in ipso motu terminus motus est in potentia, et potentia et actus reducuntur ad idem genus. In creatione autem non est exitus de potentia in actum; et ideo non est simile.

Digitized by Google

V.

PROVA MORALE DELL'ESISTENZA DI DIO.

763. Mi fa non so se più maraviglia o rincrescimento, che uno scrittore cattolico in una rivista cattolica siasi potuto accordare co' razionalisti nel combattere la validità della prova morale per dimostrare l'esistenza di Dio. Il sig. F. Duquesnoy negli *Annales de philosophie chrétienne* (*mai* 1891), la espone così: « La loi morale nous commande d'une manière absolue; or ce « n'est pas nous qui en sommes les auteurs: elle a donc pour « auteur un législateur qu'on appelle Dieu » (1). L'esposizione è assai magra ed asciutta, ma passi, e vediamo la critica. Essa è divisa in due punti:

I. « Mais qui ne voit que la loi morale, qui consiste dans nos « jugements moraux, se ramène par là-même à une opération « de notre raison naturelle, comme tous nos autres jugements « nécessaires, et doit être rangée parmi toutes les autres opé- « rations de l'âme »? Io per me non vedo affatto quel che a lui pare sì evidente. Vedo anzi tutto l'opposto, e mi sembra evidentissimo, che *la legge morale* ed *i nostri giudizj morali* non sono una sola e stessa cosa, ma sono invece due cose molto diverse. La legge morale é una serie di comandamenti circa il bene da farsi ed il male da fuggirsi: comandamenti a cui la nostra ragione deve obedire, poichè non è lei che li dà a sè, ma sono a lei dati dall'autorità di un superiore, di un legislatore assoluto, che è Dio. I nostri giudizj morali sono l'applicazione che noi faciamo della legge agli atti umani, per determinare quali sieno obligatorj o no, leciti o illeciti, onesti o turpi, meritevoli di lode o biasimo, di premio o pena, ecc. Cotesti giudizj adunque non fanno essi, ma suppongono fatta la legge; ed appunto perchè sono giudizj nostri, si riducono come tutti li altri « ad un'operazione della nostra ragione ».

Ragguagliare pertanto la legge morale « ad un'operazione della nostra ragione », ad un nostro « giudizio come tutti li altri », gli è un negarne *simpliciter* l'esistenza; perchè è uno spogliarla e della sua natura specifica (dell'essere *morale*), e

(1) Pag. 182.

Digitized by Google

della sua natura generica (dell'essere *legge*). Non vi sarebbe più differenza essenziale fra i comandamenti: — Fa il bene, sii giusto, non mentire... — ed i giudizj: — Il tutto è maggiore della sua parte, il circolo è rotondo, l'uomo non è eterno... vale a dire, che non ci sarebbe più nè legge morale, nè legge alcuna.

764. Alla falsità dell'antecedente tiene dietro la fallacia del conseguente: « Elle (la *loi morale*) est donc notre nature « même ». Se vuol dire che è una condizione, un'obligazione imposta all'uomo, insieme con la sua natura, concedo: ma se vuol dire che è un'operazione fatta dall'uomo, e così dipendente dalla sua natura o dalla sua ragiore come ogni giudizio ch'egli pronuncia, nego. Presa come suona, quella proposizione è un'enormità. Se la legge morale « è la nostra stessa natura », noi l'eseguiamo così necessariamente come ogni altra legge naturale della nostra vita, cioè sono così necessariamente determinate le nostre azioni dalla legge morale, come da ogni altra legge mecanica, fisica, chimica, biologica, antropologica... È la professione del determinismo più assoluto che possa imaginarsi. Quindi non v'ha più nessuna distinzione da fare tra ordine di leggi ed azioni morali, ed ordine di leggi ed azioni naturali. Tutte le azioni dell'uomo come tutte le leggi della sua vita sono di un ordine unico e solo: tutte egualmente morali ossia naturali: che vuol dire tutte d'ordine naturale, e nessuna d'ordine propriamente morale!

Supposto poi che la legge morale sia la nostra stessa natura: « Elle ne peut, prosegue il Duquesnoy, nous mener à croire à « un législateur souverain que si nous prouvons d'abord, que « notre nature a commencé d'être et a eu un auteur de son exi- « stence ». La cosa è chiara: abolita che sia la legge morale, nessuna prova morale dell'esistenza di Dio sarebbe più possibile. Vi ha però un'altra cosa ancor più chiara: ed è, che ammessa e mantenuta l'esistenza della legge morale, se ne inferisce l'esistenza di Dio legislatore con la stessa forza dimostrativa, per cui, data l'esistenza della natura finita, se ne inferisce l'esistenza di Dio creatore. Infatti, l'essenza di quella legge, come l'essenza di questa natura, implica e presuppone di necessità l'esistenza di un Ente, che sia autore dell'una come dell'altra; poichè è tanto impossibile che una cosa dia a sè stessa la sua legge, quanto la sua natura: chè dovrebbe in ogni caso dare l'esistenza a sè stessa, cioè esistere prima di esistere. È dunque

Digitized by Google

provata così rigorosamente e direttamente l'esistenza di un Ente legislatore assoluto della coscienza, come di un Ente creatore assoluto della natura.

765. II. « D'ailleurs, ce raisonnement, en apparence si re-« ligieux, se tourne directement contre Dieu ». Poffare! l'apologetica cristiana che predica l'ateismo!... « En effet, selon la « théodicée spiritualiste, Dieu aussi prononce de toute éternité « des jugements moraux, auxquels ses libres décrets sont né-« cessairement assujettis: il devrait donc, d'après le raisonne-« ment que nous examinons, conclure de là qu'un législateur « souverain lui a dicté ses jugements moraux, et qu'il a un « maître ». Se questa objezione venisse da un razionalista, che parla di teodicea cristiana co 'l solo proposito di vituperarla e deriderla, non ci sarebbe da stupire; ma in bocca d'uno scrittore cattolico riesce affatto incredibile e inescusabile. Quale sia « la teodicea spiritualista », che attribuisce a Dio « giudizj morali » dello stesso genere di quelli che fa l'uomo, io non lo so, nè m'importa saperlo; ma so benissimo, che non è la teodicea cristiana. La quale ne' suoi primi rudimenti insegna, che Dio è sopra e fuori d'ogni specie e d'ogni genere, ossia che non ha in sè nulla di commune con nessun ente del mondo; poichè Dio, come *Ens a se,* atto puro, semplicissimo, perfettissimo, eterno, infinito, assoluto esclude necessariamente dalla sua essenza tutto ciò che appartiene all'essenza di enti *ab alio,* misti d'atto e potenza, composti, imperfetti, temporanei, finiti, contingenti. E poichè per le condizioni di nostra natura non possiamo concepire ed esprimere le cose divine se non come e quanto è dato quaggiù ad intelletto e linguaggio umano, cioè in forma più o meno sensibile, e con distinzioni e differenze, precedenze e successioni, tratte per analogia dal nostro modo di essere e d'operare; resta però sempre inteso, che non bisogna mai confundere ciò che Dio è realmente in sè e per sè, con ciò che è mentalmente in noi e per noi; e bisogna escludere dalla realtà degli attributi ed atti di Dio tutte le imperfezioni e limitazioni, tutte le moltiplicità e dipendenze, a cui van suggetti nella nostra mente per analogia con li atti ed attributi dell'uomo.

Quindi la teodicea cristiana non insegna che « Dio pronunzia giudizj morali » come l'uomo; ma insegna che questa specie di giudizj tanto conviene all'uomo, quanto repugna a Dio. Perocchè essi fan parte di un raziocinio inteso a determinare la conformità o contrarietà degli atti umani alla legge morale. Suppongono

Digitized by Google

adunque nel suggetto che li fa: — a) bisogno di ragionamento per definire la moralità di certi atti umani; — b) dipendenza da un superiore, che gli comanda; — c) obligazione morale di sottomettersi alla legge che gli è data; — d) e potenza fisica di ribellarsi Tutte condizioni, che alla natura umana convengono senza dubio, ma che alla natura divina assolutamente repugnano; onde tanto vale l'ammettere queste condizioni in Dio, quanto il trasformare Dio in un uomo. Pertanto l'antecedente del Duquesnoy, che « secondo la teodicea spiritualista, anche Dio pronunzia giudizj morali », si traduce esattamente in quest'altro: — La teodicea cristiana insegna, che anche Dio soggiace alle condizioni della mente umana; = che la natura di Dio è specificamente identica alla natura dell'uomo, = che Dio è un uomo. — Egli è difficile a dire se qui sia più enorme la falsità storica o l'assurdità teologica; ma è davvero intolerabile tanto l'una quanto l'altra.

Il conseguente poi è degno dell'antecedente. Ma esso deriva, non già da un raziocinio che fa la teodicea cristiana, bensì da una balordaggine che le affibbia il suo censore. Posto che Dio pronuncii in materia morale giudizj umani, ne segue dritto dritto ch'egli dovrebbe anche riconoscere « un legislatore supremo »; poichè così fa l'uomo. Ma non ne segue punto, che in quel legislatore egli dovrebbe altresì riconoscere un dettatore de' suoi giudizj; poichè l'uomo non fa così. I « suoi giudizj morali », appunto perchè *suoi,* sono fatti da lui, e non già dettati a lui da altri. E se v'ha una differenza, un'opposizione, che apparisca ben chiara e certa alla sua ragione ed alla sua coscienza, si è quella che passa fra la parte del legislatore supremo e la parte dell'uomo. La prima è di dettar legge, e la seconda di applicarla. Ma l'una, perchè prerogativa divina, non può appartenere all'uomo; e l'altra, perchè obligazione umana, non può spettare a Dio.

Qual è dunque la conclusione, a cui rettamente perviene l'analisi de' « nostri giudizj morali »? Per rispetto all'uomo si è: *qu'il a un maître.* E per rispetto a Dio si è, non già *qu'il a,* ma bensì *qu'il est le maître.* Così la critica del Dusquesnoy non riesce ad altro che a mettere vie più in sodo la validità della prova morale per l'esistenza di Dio.

FINE

Digitized by Google

INDICE E SOMMARIO

AVVERTENZA. . . . . Pag. 7-18

525. Fortuna immeritata del *Razionalismo del popolo:* accusa di ateismo e materialismo. — 526. Lode indebita di esattezza dialettica: spiegazione e confessione. — 527. Modo consueto di *sottomettersi* e *ritrattarsi*. — 528. Modo tenuto dall'autore. — 529. Intento della sua *Ultima Critica*.

CAPO I. — DISEGNO DEL LIBRO . . . Pag. 19-28

530. Carattere generale. — 531. Due specie di avversarj del razionalismo. — 532. I veri. — 533. I falsi. — 534. Il Sue ed il Quinet. — 535. Tema della risposta ai primi, — 536. Ed ai secondi.

CAPO II. — STATO DELLA QUESTIONE . . Pag. 29-53

537. Dichiarazione dei termini. — 538. Opposizione fra cattolicismo e razionalismo quanto al principio e criterio della loro dottrina, — 539. Quanto alla subordinazione della ragione alla fede. — 540. Doppio significato dei termini *fede* e *ragione:* accordo e conflitto. — 541. In qual senso il cattolicismo sia una dottrina sovranaturale, — 542. Ed il razionalismo una dottrina naturale. — 543. Falsità del suo carattere positivo, — 544. E del suo carattere negativo. — 545. Accordo su lo stato della questione.

CAPO III. — METODO ED ORDINE DELLA DISCUSSIONE . . . . . Pag. 54-72

546. Programma con due contradizioni. — 547. Officio positivo e negativo della critica. — 548. Il razionalismo perverte l'uno e l'altro. — 549. Critica che è un delitto. — 550. Merito o colpa del mutamento d'opinione.

Digitized by Google

CAPO IV. — ESISTENZA DI DIO.

§ 1. — Questione preliminare. . Pag. 73-87

551. Dell'ateismo. — 552. Dell'autorità degli increduli e degli scettici. — 553. Se e come provenga l'incredulità della mente da depravazione del cuore. — 554. Spiegazione che non fa torto a nessuno.

§ 2. — Le prove. — I. Prova metafisica . . . . . Pag. 88-116

555. Esposizione della prova. — 556. Objezioni tratte dall'impossibilità di connettere il relativo con l'assoluto, — 557. Di conoscere la serie totale delle cause e degli effetti nell'universo, — 558. Di procedere per induzione dal contingente al necessario. — 559. Analogia dell'induzione metafisica con l'empirica. — 560. Assurdo ragguaglio del cristianesimo co'l panteismo ed il materialismo. — 561. Sofistica distinzione fra il mondo *in sè* ed il mondo *per noi*. — 562. Vano appello all'ignoranza delle proprietà essenziali, — 563. Ed all'impossibilità di percorrere e comprendere tutta la serie degli enti mondiali. — 564. Formula della cosmologia razionalista: Il mondo è, perchè è.

II. Prova fisica. . . . . Pag. 116-131

565. Nè anche riferita. — 566. Principio dell'ordine nel mondo mecanico, organico, ed umano. — 567. Due objezioni kantiane. — 568-9. Nessuna repugnanza fra l'ordine divino del mondo ed i mali fisici e morali della vita.

III. Prova morale. . . . . Pag. 131-179

570. Suo valore storico, come consenso universale dei popoli nella fede in Dio. — 571. Non distrutto da altre credenze universali ed assurde, — 572. Nè dalla diversità di credenze intorno a Dio. — 573. Analogia della fede in Dio e della tendenza alla felicità. — 574. Se sia destino dell'umanità di cercar sempre Dio, e non trovarlo mai. — 575. Nuova attinenza della fede in Dio co'l desiderio della felicità. — 576. Il mondo reale ed il mondo imaginario del razionalismo. — 577. Valore intrinseco della prova morale dell'esistenza di Dio come legislatore della vita umana. — 578. Principio dell'obligazione morale è il comandamento di Dio. — 579. E fondamento dell'ordine sociale è la legge morale come legge divina. — 580. Differenza fra le discordie dei cattolici e dei razionalisti. — 581. In qual senso possa dirsi la natura prin-

Digitized by Google

cipio dell'ordine morale e sociale, — 582. E legge dell'umanità. — 583. Nessun circolo vizioso. — 584. Legge morale e legge fisiologica. — 585-6. Se il bene sia bene perchè Dio lo comanda, o Dio lo comandi perchè è bene. — 587. Non è paragonabile l'efficacia d'una morale atea con quella della morale cristiana. — 588. Questione delicata e scabrosa in forma di parentesi.

CAPO V. — COSTRUZIONE DEL CONCETTO DI DIO.

§ 1. — Attributi negativi . . . Pag. 180-201

589. Il conoscibile. — 590. Serie indefinita de' fenomeni, ed esistenza dell'Assoluto. — 591. Carattere negativo e positivo dei termini contingente-relativo e necessario-assoluto. — 592. Concetto negativo di Dio, com'è inteso dai teologi, — 593. E dai razionalisti. — 594. Significato grammaticale e logico dei termini: valore della conoscenza negativa di Dio. — 595-6. Essa non implica nessuna contradizione.

§ 2. — Attributi positivi. . . . Pag. 201-231

597. Non fanno di Dio un uomo. — 598. Come convengano a Dio le perfezioni relative, — 599. E le assolute. — 600. Gli convengono, non *formaliter*, ma *virtualiter* ed *eminenter*, — 601. Senza i limiti che han nell'uomo, — 602. Nel modo unicamente proprio di Dio, — 603-5. Ed a noi incomprensibile. 606-7. La personalità non repugna all'Ente assoluto. — 608. Religione dell'avvenire.

CAPO VI. — CREAZIONE DEL MONDO . . Pag. 232-275

609. Schiarimenti preliminari. — 610. La prova della creazione è regolare. — 611. Eternità dell'atto creativo, e non dell'oggetto creato. — 612. Identità reale e distinzione logica fra l'atto creativo e l'essenza divina. — 613. Possibile la non-creazione del mondo; e incomprensibile il come possa provenire da un atto eterno un effetto temporaneo. — 614. La creazione ed il principio di causalità. — 615. Motivo della creazione. — 616. Essenziale a Dio la potenza creatrice, repugnante all'uomo. — 617. Validità del processo induttivo dall'uomo a Dio. — 618. La creazione non è opera naturale, nè umana, ma divina. — 619. Contingenza del creato, e necessità essenziale del creatore. — 620. Differenza della cosmologia cristiana da ogni altra. — 621-2. E differenza della cosmogonia mosaica da tutte le mitologie.

Digitized by Google

CAPO VII. — LA PROVIDENZA DI DIO. . Pag. 276-329

623-4. Legge naturale e providenza divina. — 625. Opposizione apparente fra la providenza di Dio e la libertà dell'uomo. — 626. Limite della libertà umana. — 627. Condizioni dell'atto libero e dell'ordine providenziale. — 628. Altra opposizione fra la providenza di Dio e l'esistenza del male. — 629. Mali fisici. — 630. Mali morali. — 631. La volontà di Dio opera senza *causa*, ma non senza *ragione*. — 632. L'esistenza del male non repugna alla bontà di Dio, — 633. Nè alla sapienza, — 634. Nè alla giustizia, — 635. Dio non deve nulla a nessuno. — 636. Non v'è legge sopra di lui. — 637-8. Felicità primitiva dell'uomo e permissione del male.

CAPO VIII. — SPIRITUALITÀ DELL'ANIMA. Pag. 330-346

639. Analogia fra la prova dell'esistenza di Dio e della spiritualità dell'anima. — 640. Unità sustanziale dell'uomo. — 641. Realtà della sustanza semplice. — 642. Non sensibile, nè imaginabile, ma intelligibile. — 643. Diversità essenziale fra il corpo e lo spirito. — 644. E fra le forze materiali e l'attività mentale. — 645. Inerzia della materia; varie specie di attività. — 646. Assurdità del monismo. — 647. Certa la diversità essenziale fra l'anima e la materia, benchè non pienamente nota la loro essenza. — 648. Diversità analoga a quella fra il circolo ed il quadrato. — 649. Perchè voler penetrare nel regno delle sustanze? — 650. E non restringersi co'l senso commune, in quello de' fenomeni?

CAPO IX. — IMMORTALITÀ DELL'ANIMA . Pag. 347-413

651. Incorrottibilità della sustanza semplice, — 652. E non di ogni sustanza. — 653. Distruzione degli enti corporei, morte dei viventi. — 654. Nei viventi inferiori l'anima perisce co'l corpo; nell'uomo sopravive immortale. — 655. Argumento di S. Tomaso. — 656. L'immortalità dell'anima è condizione della vita sociale. — 657-8. Come la legge di questa vita dipenda, o no, dall'uomo. — 659. Ed è condizione della legge morale, — 660. Come sua sanzione necessaria, — 661. E sempiterna. — 662. Prova cavata dal desiderio naturale della felicità. — 663-4. Legitima l'induzione da questo ad un altro mondo. — 665. Vane accuse contro la natura. — 666. Ripieghi del razionalismo: Aspirazione dell'uomo all'infinito. — 667. Presentimento dell'immortalità. — 668. Fare il bene senza inquietarsi dell'altro mondo?

Digitized by Google

CAPO X. — POSSIBILITÀ DELLA RIVELAZIONE DIVINA . . . . . Pag. 414-457

669. Dichiarazione dei termini della questione. — 670. La rivelazione non repugna per parte di Dio, — 671. Nè per parte dell'uomo, — 672. Nè per parte delle cose da rivelare. — 673-6. Analogie fra i misteri naturali ed i sovranaturali. — 677-8. L'uomo dee credere a Dio, come un cieco al veggente, come un idiota ad uno scienziato. — 679 Classificazione del conoscibile. — 680. Cose superiori alla ragione, ma non conformi, nè contrarie. — 681. Il sovrarazionale è fondamento della ragione, come il sovranaturale della natura.

CAPO XI. — NECESSITÀ DELLA RIVELAZIONE. . . . . Pag. 458-509

682. Necessaria per la cognizione delle verità religiose e morali. — 683. Insufficiente la perfettibilità naturale dell'uomo. — 684. La legge universale di progresso, smentita dalla storia. — 685-6. Progresso in certe cose, e non in altre. — 687. Risultato finale di ciascun'êra storica. — 688. Insufficiente ogni dottrina umana per mancanza di unità, di autorità, di sanzione. — 689. E per mancanza di motivi valevoli ad indurre li uomini al bene e ritrarli dal male. — 690. Necessaria per ciò una rivelazione divina. — 691. Efficacia della dottrina cristiana. — 692. L'avvenire del razionalismo. — 693. L'ordine morale e sociale fuori del cristianesimo. — 694. Natura diversa dell'ordine fisico. — 695. Il fatto dell'esserci virtù e vizj, buoni e cattivi in tutti i sistemi religiosi ed irreligiosi, che cosa prova? — 696. Conclusione non solo imaginaria, ma blasfema.

CAPO XII. — MIRACOLI . . . . . Pag. 510-534

697. Possibilità del miracolo. — 698. Objezioni e risposte. — 699. Il miracolo non è violazione delle leggi di natura. — 700. Ed è nota infallibile della rivelazione divina. — 701. La scienza moderna ed il miracolo. — 702. La credenza al miracolo ha fondamento in un'inclinazione naturale. — 703. Falsi miracoli nelle false religioni, veri nella sola religione cristiana.

CAPO XIII. — PROFEZIE . . . . . Pag. 535-546

704. Analoga la dottrina delle profezie con quella de' miracoli. 705. Visione eterna che ha Dio di tutti li eventi temporanei. — 706. Vere e false profezie.

Digitized by Google

Nota. . . . . . Pag. 547-555

707-9. Perchè omesso l'esame dei capitoli XIV-XVII.

CAPO XVIII. — CONCLUSIONE. . . . Pag. 556-603

710. Tesi della critica moderna su l'origine delle religioni. — 711. Fa dell'errore una forma relativa della verità. — 712. Nè la differenzia dalla critica del secolo passato. — 713. Il concetto di Dio non è modellato su quello dell'uomo. — 714. Carattere tutto negativo anche della critica razionalista — 715. Sua pretensione di surrogare il cristianesimo. — 716. Sue calunnie contro la teologia. — 717. Una disputa in famiglia: finti avversarj. — 718. Cristianesimo, paganesimo, razionalismo. — 719. Il dio, la coscienza, il dovere, la giustizia e carità dell'ateo. — 720. I credenti e i delinquenti; la statistica giudiziaria e l'esperienza. — 721. Altri avversarj: conservatori machiavellici: declamazioni demagogiche: religione del popolo. — 722. Razionalismo popolare: nuovo catechismo: ultimo sofisma del razionalista, ed ultimo augurio del cattolico.

APPENDICE.

I. — David Hume ed il principio di causalità. Pag. 605
II. — Prima difesa di Hume. . . . . » 631
III. — Seconda difesa . . . . . » 640
IV. — Terza difesa . . . . . » 644
V. — Prova morale dell'esistenza di Dio. . » 663

				ERRORI	CORREZIONI
Pag.	30,	linea	30	*otta*	*lotta*
»	47	»	37	ass rda	assurda
»	141	»	19	*oporteat*	*oportet*
»	223	»	15	l tipo	il tipo
»	227	»	25	tutt	tutte
»	260	»	15	causaliià	causalità
»	314	»	25	rit rce	ritorce
»	404	»	35	se nel	se non nel
»	595	»	12	bigogni	bisogni
»	634	»	10	*procedere*	*produrre*
»	646	»	33	antecedente, o	antecedente
»	655	»	12	cose s	cose sì
»	»	»	23	*aprés*	*après*

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google